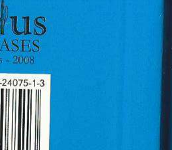
Lo escribí como un libro acerca de un enemigo cuyo funcionamiento deseaba mostrar, cuyos engranajes quería poner al descubierto, dice Deleuze de *La filosofía crítica de Kant* (1967). En estas clases, en cambio, más de diez años después de la edición de aquél libro, vuelve sobre el filósofo alemán movido por un ánimo distinto: *Kant es como un trueno. Después siempre podremos hacernos los listos... Incluso habrá que hacerlo.*
Pero antes, habrá que reconocer la primera operación para dar un estatuto filosófico a la experiencia moderna del tiempo. Detrás de los conceptos de Kant se agita jadeante un tiempo que, liberado del movimiento, acosa internamente al pensamiento y marca el ritmo que separa al conocimiento de las experiencias que lo desbordan.

gilles deleuze





KANT
Y EL TIEMPO

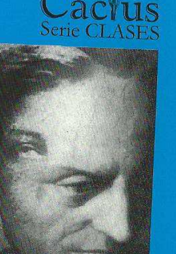


Cactus
Serie CLASES
Buenos Aires - 2008
ISBN 978-987-24075-1-3
9 789872 407513

gilles deleuze

KANT
Y EL TIEMPO

Cactus
Serie CLASES



Deleuze, Gilles
Kant y el tiempo. - 1a ed. - Buenos Aires : Cactus, 2008.
112 p. ; 18x13 cm. (Clases; 5)

ISBN 978-987-24075-1-3

1. Filosofía Moderna
CDD 142.3

Título:
«Kant y el tiempo»
Autor:
Gilles Deleuze
1978

Traducción y notas
Equipo Editorial Cactus

Diseño de interior y tapa:
dg | loop
Impresión:
Gráfica MPS

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.
ISBN: 978-987-24075-1-3

1ra. edición - Buenos Aires, Abril de 2008

www.editorialcactus.com.ar
editorialcactus@yahoo.com.ar

Gilles Deleuze

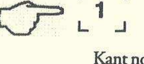
Kant y el tiempo

«Serie Clases»
Volumen 5
Cactus

KANT
y el tiempo

Índice

Prólogo
Manual del usuario



[1]

Kant no se equivoca. Usted está aquí. Parado frente -o más bien entre- las ruinas incólumes y majestuosas de un edificio imperial, presencia viva de tiempos inmemoriales. De un lado, la columna de la experiencia, con sus cosas múltiples dadas. Del otro, la del concepto, con sus unidades de percepción. Ahí... Sí, sí, ahí en medio, está usted, el Sujeto. Usted, es decir, dos tensores que sostienen la relación, aún más, la correspondencia, entre la experiencia y el concepto. El tensor R, que opera la reducción de una diversidad sensible a la unidad del concepto, y el tensor A, que opera la aplicación del concepto a la experiencia sensible *(ver Fig. 1)*.

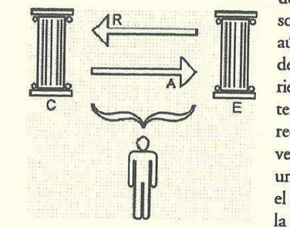
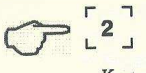


Fig. 1: Condiciones dadas. Usted está aquí.



[2]

Kant no se equivoca, pero Bergson hace algo tan simple y tan lógico que resulta hasta cómico. Cada vez que se cruza dos términos dualizados que se corresponden y de los cuales no puede explicarse la correspondencia sin caer en una antinomia, dice: "Miren, el problema es que están tomando dos términos como dados, cuando en realidad son producto diferencial, sedimento diferencial de un mismo proceso fluido, móvil, en el cual se encontraban aún indiferenciados. Esa pertenencia común es lo que explica la correspondencia". Así avanza, un paso tras otro levantado por el mismo impulso, en el sujeto y el objeto, en el espacio y el tiempo, en la materia y la memoria. Lo importante no es que explique, de hecho no explica nada. No "resuelve" ningún problema, los deshace, "resuelve" la antinomia de la única manera en que se puede, disolviéndola. Lo importante es que tiene su regla de producción, su pequeña técnica para hacerse en cada paso su proceso y fondo fluido, móvil, indiferenciado, para el cual los términos dados no son más que los restos sedimentados a orillas de su cauce *(ver Fig. 2)*.

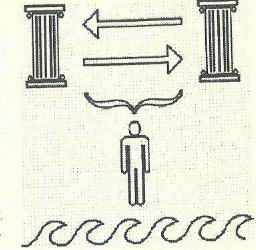


Fig. 2: Un fondo móvil indiferenciado.

3

¿Y cual es el valor ético de un concepto?

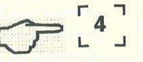
Hay conceptos flaquitos, colgados de una soga como una media sola, sacudidos por las brisas, bamboleados. Pobrecitos, a riesgo todo el tiempo de volarse y caer, revolcarse y ensuciarse. Conceptos finitos, lineales, tendidos en un hilo que va del concepto anterior al posterior, o de un hilo que los separa y opone a otros conceptos. Y así dibujan; con esas líneas finitas van armando dibujitos: fronteras, rutas, cruces, puntos importantes... Una vez conocimos China de esa forma, mirando el mapa.

Otros llegan como una nube negra de tormenta en el horizonte: grumos densos de distinto gris moviéndose y deformándose en lentitud pesada, iluminándose aquí y allá por la última luz de explosiones muy, muy profundas. Vida interna intensa. Cargados, densos pero inestables, burbujeando espesos; por donde se los mire, sin vacío, redondeces, bolas, un



Fig. 3: Un concepto anticiclónico.

abarrotamiento de borbotones; cargados de choques, de descargas de energía, de bajadas y subidas de presión con sus respectivas sensaciones, llenos siempre de más conceptos. Se puede vivir ahí adentro. Bergson dice "memoria" y se puede vivir ahí adentro. Spinoza dice "Dios" y es ya un mundo lleno, saturado. Son centros de alta presión, anticiclones. A fuerza de saturación, de tensión interna, de proliferación del hacinamiento conceptual, hacen alrededor suyo una pequeña atmósfera que rechaza y filtra, que prehende, la experiencia y el concepto débil o lineal *(ver Fig. 3)*.



4

Spinoza tiene también su regla de producción: "Voy a tomar un axioma, Dios no es un hombre, y lo voy a hacer proliferar en forma geométrica". Y le hace proposiciones, demostraciones, conceptos y más conceptos, y donde ve un lugarcito le mete a presión un escolio y otro, y siempre uno más del que una obra estable puede soportar.

Se podría hacer un monstruo del juicio sintético *a priori*. Meterse dentro como un Alien y deformarle las paredes, empujar y estirarle sus dos caras hasta donde se pueda. De un lado, sería ***a priori*** no por previo a la experiencia, sino a la experimentación. Una técnica simple, ***a priori*** por definida de antemano como estructura a la que atarse, someterse, para interferir la correspondencia. Del otro, sería sintético no por reunir dos heterogeneidades dadas, sino por heterogeneizarlas, por multiplicarlas hasta indiferenciarlas. La mounstrificación

del juicio sintético *a priori* daría la forma de una regla de producción. Una especie de invento de una estructura que indetermina. "¿Qué pasa si…?" es el afecto de la regla de producción.

Bergson es una regla de producción, y tuvo su fondo y su atmósfera. Spinoza es otra. Tuvo también su fondo y su atmósfera. Una regla de producción –exitosa, porque todo puede fallar– interfiere la correspondencia y heterogeneiza multiplicando los términos en tantos otros que, llegado un punto, la diferencia de los primeros parece casi disolverse en un fondo móvil indiferenciado. Es ese mismo fondo el que se puebla de grumos, se plaga, prolifera en conceptos y a pura presión de hacinamiento levanta una esfera, una atmósfera: imágenes movientes, aparatos motrices, disposiciones a la acción que montan hábitos, que son movimientos de contracción, centros de indeterminación y movi-



Fig. 4: Una regla de producción. Usted no está aquí.

mientos de expansión, memoria; una única sustancia, sus modos, partes en movimiento o en reposo, composiciones o descomposiciones, choques, afectos, afecciones, razón, leyes, etc., etc., etc.

Ahí… Sí, sí, ahí, en medio, ya no está usted *(ver Fig. 4)*.

Acerca de esta edición

Las clases de Gilles Deleuze que se presentan en *Kant y el tiempo* en su primera edición castellana, corresponden al curso dictado en la Universidad de Vincennes entre el 14 de marzo y el 4 de abril de 1978.

La presente edición ha sido preparada en base a las desgrabaciones existentes en el idioma original. La traducción, la corrección y las notas han sido íntegramente realizadas por Cactus.

Se han modificado contenidos sólo en los pocos casos en que encontramos nombres propios, conceptos o palabras mal escritas o que contradecían evidentemente el argumento y que por su pronunciación en francés hacían evidente un error en la desgrabación.

Por lo demás, sólo se han introducido los cambios estilísticos necesarios para adecuar el registro oral al escrito permitiendo una lectura fluida del texto. Toda vez que fue posible, optamos por conservar los rasgos de oralidad propios de las clases.

Agradecemos a Julia por ser paciente, mas no indulgente.

Gilles Deleuze

KANT Y EL TIEMPO

Clase I.
Liberación del tiempo. Los *a priori*, el fenómeno y el juicio sintético *a priori*.

14 de Marzo de 1978

Hacemos un retorno a Kant. Que sea para ustedes la ocasión de hojear, de leer o de releer la *Crítica de la razón pura*[1]. No hay duda de que es un acontecimiento formidable dentro de la filosofía el que llega con esta idea de la crítica. Cuando entramos en ella, o cuando volvemos a entrar –hacía ya mucho tiempo que no la leía y la releí para ustedes–, se trata cuanto menos de una filosofía completamente sofocante. Es una atmósfera excesiva. Lo importante no es comprender, lo importante es adoptar el ritmo de ese hombre, de ese escritor, de ese filósofo. Si resistimos, toda esa bruma del norte que nos cae encima se disipa y hay debajo una asombrosa arquitectura. Yo les decía que un gran filósofo es alguien que inventa conceptos. En el caso de Kant, en esa bruma, funciona una especie de máquina de pensar, una especie de creación de conceptos que es propiamente espantosa.

Se podría intentar decir que el conjunto de las creaciones y de las novedades que el kantismo aportará a la filosofía gira alrededor de un cierto

[1] Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, 2 tomos, Hyspamérica, Bs. As., 1983.

problema del tiempo y de una concepción completamente nueva del tiempo, una concepción de la cual puede decirse que va a ser decisiva para todo lo que va a suceder luego. Es decir, se podría intentar determinar una especie de conciencia moderna del tiempo, por oposición a una conciencia clásica o a una conciencia antigua del tiempo. Por qué es Kant quien ha creado los conceptos filosóficos de esta nueva conciencia del tiempo volviendo posible su expresión filosófica, es algo que no nos concierne o, en todo caso, que no me importa. Lo que quisiera decir es que esta especie de conciencia del tiempo, que es completamente nueva, recibe con Kant un estatuto filosófico.

Procedería a través de números, porque tengo siempre la idea de que a cada número corresponde un tipo de concepto. Y, una vez más, estaría contento si me conceden al final de estas lecciones que un filósofo no es menos creador que un pintor o que un músico, sólo que crea en un dominio determinable como el de la creación de conceptos.

En primer lugar, ¿qué es lo que Kant entiende por *a priori*, que opone a *a posteriori*? Son palabras corrientes. Algunas veces es preciso inventar palabras nuevas, y eso le sucederá a Kant cuando cree la noción de «trascendental», que es una noción muy extraña: sujeto trascendental... Sin duda se me dirá que el término existía antes, pero era raramente empleado y no tenía ninguna diferencia con la habitual palabra «trascendente», mientras que Kant le da un sentido muy especial. Con «el sujeto trascendental» ha casi creado un término. En el caso de *a priori* y *a posteriori* toma prestada una palabra, pero renueva completamente el sentido.

En primera determinación, *a priori* quiere decir «independiente de la experiencia», que no depende de la experiencia, por oposición a *a posteriori* que quiere decir dado o dable en la experiencia. ¿Qué es *a priori*? Noten que no me pregunto si hay lo *a priori*, si hay cosas independientes de la experiencia. La pregunta por la existencia es segunda. Hace falta saber primero lo que es una cosa para poder responder a la pregunta de la existencia y decir si existe o no. ¿Qué es ese algo que sería independiente de la experiencia, y por tanto no dable en la experiencia? Nada complicado hasta ahí, Kant retoma todo esto muy rápidamente: el *a priori* en este sentido es lo universal y lo necesario. Todo lo que es necesario y universal es llamado *a priori*. ¿Por qué? Esto responde bien a la primera condición del *a priori*, ser algo no

dado en la experiencia, porque por definición la experiencia no me da más que lo particular y lo contingente.

Las expresiones de universal y de necesario son «siempre», «necesariamente», o bien ciertos empleos del futuro, o expresiones del tipo «cada vez que»: «cada vez que ponga el agua a 100°, hervirá». Los filósofos lo han dicho desde hace mucho tiempo. Hay algo ahí que no está dado en la experiencia. ¿Qué? Las expresiones «siempre», «necesariamente», o incluso ese futuro. En rigor, lo que la experiencia me ha dado es que cada vez que efectivamente he puesto agua a 100°, ha hervido. Pero en la fórmula «el agua hierve necesariamente a 100°», el «necesariamente» no es objeto de experiencia. Lo mismo cuando digo «todos los objetos de la experiencia». ¿Tengo el derecho de decirlo? Ni siquiera sabemos si «todos los objetos de la experiencia» no es un sinsentido. Suponiendo que no lo sea, todos los objetos de la experiencia no están dados en una experiencia, por la simple razón de que la experiencia es indefinida. Así pues, pueden siempre hacer una suma, una adición de los objetos que han experimentado, pero esa suma es indefinida.

Entonces lo universal y lo necesario no son por definición dables en una experiencia, puesto que una experiencia es siempre particular y contingente. Eso nos da por tanto una segunda determinación de lo *a priori*. Lo *a priori* era, en primer lugar, lo que es independiente de la experiencia. En segundo lugar es aquello que es universal y necesario.

Tercer punto. ¿Cómo es que se pueden definir ese universal y ese necesario? Hay ya algo muy, muy delicado. Decir que algo es independiente de la experiencia no impide que quizás ese algo se aplique a la experiencia y sólo se aplique a ella. La cuestión de la aplicación es completamente diferente. Cuando digo «el agua siempre entrará en ebullición a los 100°», no sé de dónde me viene ese «siempre», de dónde me viene esta idea de necesidad, pues no es la experiencia la que me lo da. Pero eso no impide que «siempre» se aplique al agua-100°-ebullición, todas cosas que están dadas por la experiencia. Así pues, supongamos que el *a priori* sea él mismo independiente de la experiencia pero se aplique a objetos de la experiencia. En otros términos, lo universal, lo necesario, se dicen de objetos de la experiencia. Quizás se dicen también de otras cosas, pero se dicen de objetos de la experiencia.

¿Qué serán esos universales y esos necesarios que pueden decirse de objetos de la experiencia? Interviene aquí una noción que es célebre en filosofía, la noción de «categoría». Incluso un cierto número de filósofos ha hecho o propuesto lo que se llaman tablas de categorías. Existe en Aristóteles una tabla de las categorías célebre[2]. En Kant, no sin haber sufrido una fuerte influencia de Aristóteles, habrá otra tabla de las categorías[3]. ¿Qué es una categoría? En filosofía, una categoría no es cualquier cosa, es tan rigurosa como una noción científica en otro dominio. Lo que se llama categoría es un predicado –o atributo, si ustedes quieren– universal. Es decir un predicado que se atribuye o se predica o se dice de todo objeto. Es extraña esta noción: «todo objeto».

Digo «la rosa es roja». ¿Qué es esto? No es complicado, es una relación entre dos conceptos, la rosa y el rojo. Y si me pregunto qué es universal o qué es necesario en esto, puedo responder: «Nada». No todos los objetos son rosas, no todas las rosas son rojas. No todos los rojos son color de rosas. Diría que existe una experiencia de la rosa roja, y que esa experiencia es particular, contingente, *a posteriori* como toda experiencia.

Comparen ese juicio, «la rosa es roja», con este otro: «el objeto tiene una causa». O incluso, «la rosa tiene una causa». Veo de inmediato una diferencia. El concepto de rosa define lo que se llamará una clase. En tanto que concepto *a posteriori*, el concepto de rosa define una clase o un conjunto. Rojo es una propiedad de un subconjunto de ese conjunto, el subconjunto de las rosas rojas. Puedo definir un conjunto en función de lo que excluye y en relación con lo que excluye: todo lo que no es rosa. El conjunto de las rosas está recortado de un conjunto más vasto que es el de las flores, y se distinguirá el conjunto de las rosas del resto, de todas las flores que no son rosas.

¿No estoy en un dominio completamente distinto cuando digo «todo objeto tiene una causa»? Evidentemente sí, estoy en un dominio completamente diferente porque tener una causa es un predicado universal que se aplica a todos los objetos de la experiencia posible. Al punto de que si un objeto desconocido surge en la experiencia frente a mis ojos, no tengo

[2] Cf. Aristóteles, *Tratados de lógica (El Organon)*, Porrúa, México, 1993, pp. 19-46.
[3] I. Kant, *op. cit.*, pág. 146.

siquiera necesidad de analizarlo: ese objeto no sería un objeto si no tuviera una causa. «Tener una causa» o «ser causado» es un predicado de un tipo completamente distinto que el predicado «rojo», a tal punto que, hecha la reflexión, uno puede preguntarse si es un predicado o es otra cosa. ¿Por qué? Porque el predicado «ser causado» es predicado de todo objeto de la experiencia posible, no va a definir un conjunto o un subconjunto en el seno de la experiencia puesto que es estrictamente coextensivo a la totalidad de la experiencia posible.

Más aún, hace falta invertir. Yo decía que quizás «la totalidad de la experiencia posible» no tenía sentido. Ahora tenemos la respuesta: «la totalidad de la experiencia posible» no tiene ningún sentido en sí. Pero hay predicados que se atribuyen a todos los objetos posibles, que son entonces más que predicados, y que son lo que Kant va a llamar «condiciones», son condiciones de la experiencia posible. Es entonces a través de la noción de «condición de la experiencia» que la idea de un todo de la experiencia posible va a adquirir un sentido. Hay un todo de la experiencia posible puesto que hay predicados o pseudo-predicados que se atribuyen a todos los objetos posibles. Esos predicados son precisamente lo que llamamos «categorías».

Cito algunos ejemplos de categorías según Kant, van de a tres: unidad, pluralidad, totalidad; realidad, negación, limitación; sustancia, causa, reciprocidad. Me detengo aquí. ¿Por qué son categorías y no predicados del tipo «rojo», «verde», etc.? Son categorías o condiciones de la experiencia posible por la simple razón de que: todo objeto sólo lo es en la medida en que es concebido como uno, pero también como múltiple, teniendo partes de una unidad, de una multiplicidad, y como formando por ello una totalidad; todo objeto, cualquiera sea, tiene una realidad, por otra parte excluye lo que no es –negación– y por eso mismo tiene límites –limitación–; todo objeto, cualquiera sea, es sustancia, tiene una causa, y es él mismo causa de otras cosas. Esto basta para decir que mi noción de objeto está elaborada de tal manera que si encontrara algo que no se dejara atribuir las categorías, diría que no es un objeto.

He aquí, entonces, la última determinación de lo *a priori*: son las condiciones de la experiencia posible, es decir, los predicados universales, por oposición a los predicados empíricos o *a posteriori*.

Podría definir de la manera más simple las categorías como los predicados del objeto cualquiera. Pueden entonces hacer ustedes mismos vuestra lista de categorías según vuestro humor, según vuestro carácter... Lo que estaría bueno es ver si todo el mundo cae sobre la misma lista. En cualquier caso, no tienen derecho a hacer trampas con la palabra: hacer vuestra lista de categorías es preguntarse a ustedes mismos qué es para ustedes lo que es predicado del objeto cualquiera. Yo he dado ya una cierta lista con nueve categorías –de hecho, para Kant hay doce, pero dejo tres de lado para más tarde–: unidad, pluralidad, totalidad, afirmación, negación y limitación, sustancia, causa, reciprocidad o comunidad.

Para terminar con este primer punto, digo que las categorías, en tanto predicados del objeto cualquiera, son *a priori* y son condiciones de la experiencia posible. Comprendan que es a través de ellas que la noción de «experiencia posible» adquiere un sentido. A la pregunta ¿quiere decir algo «el todo de la experiencia posible»?, contestaremos que no tiene ningún sentido si permanecemos en un camino *a posteriori*, porque en él soy conducido a hacer una adición: las rosas, las flores distintas que las rosas, los vegetales que no son flores, los animales, etc. Podría ir al infinito de ese modo y nada me dice que tengo un todo de la experiencia posible. Al contrario, la experiencia es fundamentalmente fragmentada, se opone a una totalización. Si Kant lanza esta noción muy, muy nueva de una «totalidad de la experiencia posible» es porque está capacitado para definir un nivel en el que el todo de la experiencia posible toma un sentido, precisamente porque hay predicados universales que se atribuyen a todas las cosas, es decir, que se atribuyen al objeto cualquiera. Por tanto, es *a priori* que estará fundada la noción de «totalidad de la experiencia posible».

¿Hay otra cosa, además de las categorías, que sea *a priori*, es decir universal y necesaria? La respuesta es sí, y esta otra cosa es el espacio y el tiempo. En efecto, todo objeto está en el espacio y en el tiempo, o al menos en el tiempo. Pero ustedes me dirán de inmediato: «Muy bien, ¿por qué no hacer una categoría, por qué no agregar el espacio y el tiempo como dos categorías?». En efecto, parece que el espacio y el tiempo son también predicados. Evidentemente, Kant tiene las más serias razones para no querer hacerlo, y se apegará mucho a distinguir de un lado las

categorías y de otro el espacio y el tiempo. Habrá pues dos tipos de elementos *a priori*: las categorías y el espacio y el tiempo.

¿Por qué no quiere que el espacio y el tiempo formen parte de las categorías? Doy muy rápido una razón que se volverá clara a continuación: es que las categorías, en tanto predicados de la experiencia posible, son conceptos, son representaciones *a priori*, representaciones o conceptos *a priori*, mientras que, sostiene Kant fundamentalmente, el espacio y el tiempo son presentaciones. Ahí hay también algo muy nuevo en filosofía. Va a ser el esfuerzo de Kant por distinguir la presentación y la representación.

Habría entonces en lo *a priori* dos tipos de elementos.

Mi segundo punto es la importancia de Kant a otro nivel: la noción de fenómeno. Esto es también muy importante. Ahí Kant opera una especie de transformación esencial de una palabra que era empleada corrientemente por la filosofía. Hasta allí los filósofos hablaban del fenómeno para distinguir qué. Muy groseramente, podemos decir que «fenómeno» era algo como la apariencia. Lo sensible, lo *a posteriori*, lo que estaba dado en la experiencia tenía el estatuto de fenómeno o de apariencia. Y la apariencia sensible se oponía a la esencia inteligible. La esencia inteligible era la cosa tal como es en sí, era la cosa en sí misma, la cosa en sí o la cosa en tanto que pensamiento. Tal como «fenómeno» es una palabra griega que designa precisamente la apariencia –o aún no sabemos qué–, la cosa en tanto que pensada era en griego el «noúmeno», que quiere decir «lo pensado». Puedo decir entonces que toda la filosofía clásica a partir de Platón parecía desarrollarse en el marco de una dualidad entre las apariencias sensibles y las esencias inteligibles.

Ven bien que esto ya implica un cierto estatuto del sujeto. Decir que hay apariencias y que hay esencias, que son a grosso modo como lo sensible y lo inteligible, implica una cierta posición del sujeto, del sujeto cognoscente. La noción misma de apariencia remite a una defectuosidad fundamental en el sujeto, a saber: la apariencia es finalmente la cosa tal como me aparece en virtud de mi constitución subjetiva que la deforma. Ejemplo famoso de apariencia: el bastón se me aparece quebrado en el agua. Es lo que llamamos el rico campo de la ilusión de los sentidos. De modo que para alcanzar la cosa en sí será preciso que el sujeto supere esta especie de invalidez constitutiva que lo

hace vivir entre las apariencias. Es el tema de Platón: salir de las apariencias para reunirse a las esencias.

Kant es como un trueno. Después siempre podremos hacernos los listos, e incluso habrá que hacerlo. Con Kant surge una comprensión radicalmente nueva de la noción de fenómeno. El fenómeno ya no será en absoluto la apariencia. La diferencia es fundamental, bastaba tener esta idea para que la filosofía entrara en un nuevo elemento: creo que si existe un fundador de la fenomenología, es Kant.

Hay fenomenología a partir del momento en que el fenómeno ya no es definido como apariencia sino como aparición. La diferencia es enorme, pues cuando digo la palabra «aparición», ya no digo en absoluto «apariencia», ya no la opongo en absoluto a «esencia». La aparición es lo que aparece en tanto que aparece. Un punto es todo, no me pregunto si hay algo detrás, no me pregunto si es falso o no es falso. La aparición no está en absoluto tomada en la pareja de oposiciones, en la distinción binaria en la que se encuentra la apariencia por distinción con la esencia. La fenomenología se pretende ciencia rigurosa de la aparición en tanto que tal, es decir, se plantea la pregunta: ¿qué es el hecho de aparecer? Es lo contrario de una disciplina de las apariencias. La apariencia es algo que remite a la esencia dentro de una relación de disyunción, dentro de una relación disyuntiva: o bien pertenece a la apariencia, o bien pertenece a la esencia. ¿A qué remite la aparición? La aparición es muy diferente, es algo que remite a las condiciones de lo que aparece.

El paisaje conceptual literalmente ha cambiado por completo, el problema ya no es absolutamente el mismo, el problema ha devenido fenomenológico. Kant va a sustituir la pareja disyuntiva apariencia/esencia por la pareja conjuntiva lo que aparece/condiciones de la aparición. Todo es nuevo ahí. Para volver las cosas un poco más modernas, diría también que a la pareja disyuntiva apariencia/esencia, Kant va a sustituirla por la pareja conjuntiva aparición/sentido. Sentido de la aparición, significación de la aparición. Ya no hay la esencia detrás de la apariencia, hay el sentido o el no-sentido de lo que aparece. Concédanme que, incluso si lo que digo sigue siendo muy verbal, se trata de una atmósfera de pensamiento radicalmente nueva. A tal punto que puedo decir que, en relación a esto, todos somos kantianos.

Es evidente que en esa época el pensamiento cambiaba de elementos. Durante mucho tiempo se había pensado en términos que no venían del cristianismo, pero que se conciliaban muy bien con él –la distinción apariencia/esencia–. Hacia fines del siglo XVIII, sin duda preparado por todo tipo de movimientos, se produce un cambio radical. A toda la dualidad apariencia/esencia, que en un sentido implica un mundo sensible degradado, que implica también, de ser necesario, el pecado original, se la sustituye por un pensamiento radicalmente nuevo: algo aparece, dígame cuál es su sentido o, lo que es lo mismo, dígame cuál es su condición.

Cuando surja Freud y diga que hay ciertos fenómenos que aparecen en el campo de la conciencia, ¿a qué remiten esos fenómenos? Freud es kantiano. ¿En qué sentido? En un sentido a la vez muy general pero también muy riguroso: como todas las personas de su época, y desde Kant, se piensa como espontáneamente en términos de la relación aparición/condiciones de la aparición o aparición/sentido de lo que aparece, y ya no en términos de apariencia/esencia.

Si no ven la enormidad de la inversión, contemplen que el sujeto en mi segunda pareja no está en absoluto en la misma situación. En la pareja disyuntiva apariencia/esencia, el sujeto está condenado inmediatamente a captar apariencias en virtud de una fragilidad que le es consustancial, y le hace falta todo un método, le hace falta todo un esfuerzo para salir de las apariencias y alcanzar la esencia. ¿Por qué el sujeto toma un valor completamente diferente en el otro caso? Cuando digo que toda aparición remite a condiciones de aparecer de la aparición, digo por eso mismo que esas condiciones pertenecen al ser al que la aparición aparece. En otros términos, el sujeto es constituyente –y comprendan bien, sino es un contrasentido radical– no de la aparición, no de lo que se le aparece, pero es constituyente de las condiciones bajo las cuales lo que le aparece se le aparece.

Quiero decir que la sustitución de la vieja pareja disyuntiva apariencia/esencia por la pareja conjuntiva fenómenos/condiciones o apariciones/condiciones asegura una promoción del sujeto, en tanto que el sujeto constituye las condiciones mismas de la aparición en lugar de constituir y de ser responsable de las limitaciones o de las ilusiones de la apariencia.

Efectivamente hay un sujeto, dirá Kant, que está subordinado a las apariencias y que cae en las ilusiones sensibles. Lo llamaremos «el sujeto

empírico». Pero hay otro sujeto, que evidentemente no es ni usted ni yo, que sobre todo no se reduce a ningún sujeto empírico, y que será entonces llamado «sujeto trascendental», pues es la unidad de todas las condiciones bajo las cuales algo aparece. ¿Aparece a quién? Aparece a cada uno de los sujetos empíricos. Como sistema de nociones ya es bello. Espero que ustedes sientan hasta qué punto asciende esto. Es una máquina formidable.

Para terminar este segundo punto hago dos correcciones. Kant está en la bisagra de algo, entonces es más complicado de lo que digo, porque él guarda algo de la vieja diferencia esencia/apariencia. En efecto, dirá todo el tiempo: «No confundan el fenómeno con la cosa en sí. La cosa en sí es el puro noúmeno, es decir, lo que sólo puede ser pensado, mientras que el fenómeno es lo que está dado en la experiencia sensible». Mantiene entonces la dualidad disyuntiva fenómeno/cosa en sí, fenómeno/noúmeno. Es la dualidad de la pareja apariencia/esencia. Pero se sale y está ya en otro pensamiento por una razón muy simple: dice que por naturaleza la cosa en sí puede ser pensada –es entonces noúmeno–, pero no puede ser conocida. Entonces, si puede ser determinada, lo es desde un punto de vista completamente distinto al del conocimiento. Por lo tanto no nos ocupamos de ella, o al menos nos ocuparemos en condiciones muy especiales. Lo que cuenta desde el punto de vista del conocimiento y de todo conocimiento posible es la otra pareja, aparición/condiciones del aparecer, condiciones del hecho de aparecer.

Una vez más, si resumo esta inversión, se trata de aquella que consiste en sustituir apariencia/esencia por aparición/condiciones o aparición/sentido de la aparición.

Si me preguntan qué son esas condiciones de aparición, felizmente hemos avanzado, porque nuestro primer punto lo ha respondido: las condiciones de la aparición son por una parte las categorías y por otra el espacio y el tiempo. Todo lo que aparece, aparece bajo las condiciones del espacio y del tiempo y bajo las condiciones de las categorías. Por eso mismo el espacio y el tiempo por una parte, y las categorías por otra, son las formas de toda experiencia posible y pertenecen no a las cosas en tanto que ellas son en sí, sino en tanto que formas de todo fenómeno, en tanto que formas de toda aparición. El espacio y el tiempo por una parte, las categorías por otra, son las dimensiones del sujeto trascendental. El tiempo ya está allí completamente. ¿Hay preguntas?

Richard Pinhas: ¿Cómo está distribuida la diferencia entre sujeto trascendental y sujeto empírico? ¿En qué es muy diferente del dominio del ser?

Deleuze: Forzosamente él tiene necesidad de otra noción. Volvemos a partir de la idea fenómeno=aparición: el fenómeno no es la apariencia detrás de la cual habría una esencia, es lo que aparece en tanto que aparece. Yo añado que eso aparece a alguien. Toda experiencia está dada a alguien, toda experiencia está relacionada a un sujeto, sujeto que puede estar determinado en el espacio y en el tiempo. Es aquí y ahora que yo pongo mi pequeña cacerola a hervir y que prendo el fuego. Diría que toda aparición aparece a un sujeto empírico o a un yo empírico.

Pero toda aparición remite no a una esencia detrás de ella, sino a condiciones que condicionan su aparecer mismo. Las condiciones de la aparición, que son el espacio y el tiempo y las categorías, son entonces formas, puesto que las apariciones aparecen en esas formas o bajo esas formas. El espacio y el tiempo son las formas de presentación de lo que aparece; las categorías son las formas de representación de lo que aparece.

Por eso mismo, si la aparición presupone condiciones que no son como esencias objetivas detrás de ella, sino que son como condiciones de su aparición a un yo empírico cualquiera, ya no tenemos elección: las condiciones formales de toda aparición deben estar determinadas como las dimensiones de un sujeto que condicionan el aparecer de la aparición a un yo empírico; ese sujeto no puede ser él mismo un yo empírico, será un sujeto universal y necesario.

Es para ese sujeto que Kant experimenta la necesidad de forjar o de preñar una palabra que sólo tenía un empleo teológico muy restringido hasta allí, la necesidad de inventar la noción de «trascendental». El sujeto trascendental es la instancia a la cual se relacionan las condiciones de toda aparición, mientras que la aparición misma aparece a sujetos empíricos.

Esto aún no les dice bien lo que es el sujeto trascendental. Hace falta que esperen, porque será retomado completamente en el problema del tiempo. Es preciso que de golpe una pequeña cosa devenga concreta, no hace falta exigir un concreto continuo. Existe lo concreto y lo opuesto de lo concreto. El verdadero opuesto de lo concreto no es lo abstracto, es lo discreto. La

discreción es el momento del pensamiento. Mi meta es llegar a una concepción fabulosa del tiempo.

Comtesse: *(inaudible).*

Deleuze: La síntesis *a priori* era mi tercer punto. Es preciso comenzar por un extremo. Si hubiera comenzado por allí, me habría hecho falta una organización completamente distinta. Me parece que en todo lo que he dicho no he tenido necesidad de suponer los juicios sintéticos.

Tercer punto: ¿qué es una síntesis para Kant? Es corriente distinguir dos tipos de juicios: los juicios que se llaman analíticos y los que se llaman sintéticos. Por definición, se llama juicio analítico a un juicio que enuncia un predicado que está ya contenido en el sujeto. Es decir, habrá una relación analítica entre dos conceptos cuando uno de estos conceptos esté contenido en el otro. Ejemplo de juicio analítico: A es A. Es el principio de identidad. Cuando digo «A es A» no salgo del concepto A, predico A de sí mismo, atribuyo A a sí mismo. No corro el riesgo de equivocarme. «El azul es azul». Ustedes me dirán que esto no va muy lejos… Hay que ver… Cuando digo «los cuerpos son extensos», ¿de qué se trata? Tenemos ganas de responder que es un juicio analítico. ¿Por qué? Porque no he podido pensar el concepto «cuerpo» sin ponerle ya el concepto de «extenso». Así pues, cuando digo «los cuerpos son extensos», formulo un juicio analítico.

Creo que Kant diría algo muy malicioso. Diría de acuerdo, «todos los cuerpos son extensos» es un juicio analítico. En cambio, «todos los fenómenos aparecen en el espacio o en lo extenso» es un juicio sintético, porque si es verdad que el concepto «extenso» está en el concepto «cuerpo», no está, en cambio, en el concepto «fenómeno», ni el concepto «cuerpo» está en el concepto «fenómeno».

Supongamos que «todos los cuerpos son extensos» sea un juicio analítico. Al menos estamos seguros de una cosa: un juicio analítico no sirve quizás para nada, pero es verdadero. «A es A» es verdadero, nadie jamás ha negado «A es A». En la contradicción dialéctica a la manera de Hegel no se dice «A es no A», se dice «A no es no A», se dice simplemente que la cosa comprende en su ser ese no-ser que ella no es. Tomamos seriamente la fórmula «A no es no A» diciendo que el ser de la cosa es inseparable de la negación de

la negación –no es… no es–, pero no negamos en absoluto el principio de identidad.

En la experiencia tenemos juicios sintéticos, es incluso así que conocemos las cosas. Cuando digo: «Ah, la rosa es roja», se trata de un encuentro. A primera vista, «rojo» no está contenido en el concepto de «rosa». La prueba es que hay rosas que no son rojas. Ustedes me dirán que es idiota, porque ¿no está «rojo» contenido en el concepto de «esa rosa»? Esto se complica… ¿Hay un concepto de «esa rosa», hay un concepto de lo singular? Dejamos esto de lado. Diremos muy a grosso modo que, aparentemente, «la rosa es roja» es un juicio sintético.

Ustedes ven cómo esto se distribuye. Todos los juicios analíticos son *a priori*. Es independientemente de la experiencia que puedo decir que una cosa es lo que es. «A es A» es un juicio *a priori*. Siempre a primera vista, el juicio sintético parece ser por naturaleza la combinación de dos conceptos heterogéneos –la rosa y el rojo–. Establece un lazo o una síntesis entre dos conceptos heterogéneos y por eso mismo es *a posteriori*. La forma de este juicio es «A es B».

Lo digo muy rápido, pero de cierta manera, tal como decía hace un momento que la filosofía clásica antes de Kant está tomada en la pareja dualista, en la dualidad disyuntiva esencia/apariencia, estaba presa, al menos en apariencia, en otra dualidad: o bien un juicio es *a priori* y es analítico, o bien es sintético y es empírico o *a posteriori*. Se volvía muy complicado saber en qué condiciones un juicio empírico podía ser verdadero.

Hay una tentativa célebre y muy prodigiosa antes de Kant, es la de Leibniz. Para fundar la noción de verdad, él se ve llevado a intentar mostrar que todos los juicios son analíticos, sólo que no lo sabemos. Creemos en la existencia de juicios sintéticos porque nunca llevamos el análisis lo suficientemente lejos, es decir hasta el infinito. Pero si supiéramos llevar el análisis lo suficientemente lejos, veríamos que cuando afirmamos con verdad un concepto de otro concepto, el concepto afirmado es siempre interior y contenido en aquel del cual se lo afirma. Esto resulta en las famosas tesis de Leibniz. La proposición «César ha franqueado el Rubicón» parece ser eminentemente una proposición sintética, implica el lazo entre dos representaciones, César franquea el Rubicón en tal fecha, en tal punto del espacio, aquí y ahora, lo cual parece ser la rúbrica misma de la síntesis *a posteriori*. Pero

Leibniz dice que en el concepto de «César» estaba contenido el concepto «franquear el Rubicón». ¿Es por azar que es uno de los creadores del cálculo diferencial, es decir de una forma matemática del análisis infinito? Evidentemente no, no es por azar.

Evidentemente será preciso que se libre a una especie de gimnasia de creación de conceptos muy asombrosa, porque a continuación será preciso que salve la libertad, él insiste en ello por razones que son propias. ¿Cómo César puede ser libre cuando desde todo tiempo está comprendido en su concepto que «él franquea el Rubicón aquí y ahora»?

¿Qué es lo que quiere decir cuando llega a tratar el «franquear el Rubicón» como un predicado que está contenido en el concepto «César» exactamente como «extenso» está contenido en el concepto «cuerpo»? Sólo hay juicio analítico. ¿Qué implica semejante proposición de Leibniz? Implica necesariamente que el espacio y el tiempo, el aquí-ahora, sea reducible y sea reducido al orden de los conceptos. La posición espacio-temporal será tratada como un predicado, es decir, como un concepto atribuible.

¿Por qué Kant insiste enormemente en la heterogeneidad de los conceptos *a priori*, del espacio y del tiempo por una parte, y de las categorías por otra? Precisamente porque necesita que haya algo irreductible al orden del concepto.

La filosofía clásica es una larga discusión sobre la proporción respectiva de los juicios sintéticos *a posteriori* y los juicios analíticos *a priori*, sobre la posibilidad de reducir unos a otros o la imposibilidad de reducirlos...

Richard Pinhas: En el ejemplo «A es A», ¿cómo es que no llegamos a deducir el principio de identidad de la experiencia?

Deleuze: Porque «A es A» es la pura forma vacía. A no es presentado en absoluto como una generalidad, es el puro pensamiento, es el pensamiento cualquiera. Más aún, desde que hay una identidad en la experiencia, no es de la forma «A es A», es una identidad temporal, es decir que no es una identidad necesaria. «A es A» es llamada «*a priori*» justamente porque no compromete ningún contenido, va a ser una regla para todo contenido posible.

He aquí que Kant llega y todo ocurre como si descubriera un nuevo tipo, un tercer tipo de juicio. Y será preciso que invente el concepto para

designarlo: juicio sintético *a priori*. Hace allí un forzamiento fantástico. Para un clásico, siempre a muy grosso modo, juicio analítico *a priori* quería decir algo, juicio sintético *a posteriori* quería decir algo, pero juicio sintético *a priori* es verdaderamente un monstruo. Un filósofo no puede más que fabricar monstruos en tanto que nuevos conceptos. Es un monstruo prodigioso. ¿Qué es lo que puede querer decir?

Aquí yo tomo ejemplos que incluso no están en Kant, para ser más fiel, para intentar ser más claro que él, porque él tiene otra cosa que hacer. «El triángulo es blanco». Si les pregunto alegremente de qué se trata, me responderán que es un juicio sintético *a posteriori*. Y les digo: «Muy bien, tienen la U.V.[4]» Si digo que se llama triángulo a una figura formada por tres rectas que encierran un espacio, ¿de qué se trata? Puedo decir que es un juicio analítico. ¿Por qué? Porque no digo nada distinto de «A es A». El concepto de triángulo es precisamente «tres rectas que encierran un espacio». Esa era en líneas generales la repartición en el mundo de la filosofía clásica, eran las coordenadas terminológicas de la filosofía clásica. Kant llega y dice: «si digo que el triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos ángulos rectos –proposición geométrica elemental–, ¿de qué se trata, es un juicio analítico *a priori* o un juicio sintético *a posteriori*?». ¡Estupor! Todo el mundo lo conocía desde mucho tiempo atrás, pero nadie se había servido de ese caso para hacer estallar la insuficiencia de ciertas categorías filosóficas, las de juicio analítico *a priori* y juicio sintético *a posteriori*. Kant está allí encontrando una cosa que ciertamente responde al gusto de la filosofía en tanto que filosofía: la cosa más simple del mundo que hace reventar un marco conceptual. En efecto, es muy curiosa esta historia. «El triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos» es el ejemplo mismo de lo que se llama necesidad geométrica, es universal y necesario. Sin embargo, ¿es analítico?

A Leibniz lo hubiera hecho reír la reflexión de Kant. Es por eso que la filosofía está tan buena. La respuesta hecha de Leibniz es evidentemente que sí, que si llevan lo suficientemente lejos el análisis, «tener sus ángulos iguales a dos rectos» está contenido en el concepto de «triángulo». Pero una

[4] Deleuze alude aquí a la unidad de valor (UV) que es una especie de valor de crédito otorgado en la Universidad por la aprobación de un curso ponderado según la carga de trabajo implicada.

vez más, ¿bajo qué condición Leibniz puede decir esto? Porque también ha inventado una disciplina matemática, que ha determinado como siendo ya la topología y que permite una especie de reducción de las determinaciones espaciales a determinaciones conceptuales. Kant había comenzado por señalar la imposibilidad, según él, de reducir las determinaciones espacio-temporales a determinaciones conceptuales. En otros términos, hay un orden del espacio y del tiempo que es irreductible al orden del concepto. Para Kant, entonces, los tres ángulos iguales a dos rectos está tan poco contenido en el concepto de triángulo, que para hacer la demostración hace falta prolongar un lado del triángulo, elevar una paralela al lado opuesto, etc. Leibniz diría desde ya que no está de acuerdo. Y tendría razón, porque si aceptara algo estaría perdido. Pero nosotros nos dejamos llevar en esta especie de tentativa de Kant.

He aquí entonces mi concepto: «Tres rectas que encierran un espacio». Para demostrar la igualdad de los tres ángulos a dos rectos, tomo por ejemplo la base del triángulo y la prolongo; en el punto C elevo la paralela a AB y muestro que los tres ángulos del triángulo son iguales a dos rectos. Kant nos dice que no hay que exagerar, que el lado no ha crecido solo; el triángulo no es una flor, no eleva solo una paralela a uno de sus lados. «Paralela a un lado del triángulo» no forma parte del concepto de «triángulo». Se trata entonces de un juicio sintético. Ahora bien, es un juicio sintético de un tipo muy curioso, en absoluto del tipo «la rosa es roja», puesto que es universal y necesario. ¿Cómo van a explicar un tal juicio?

Tomo otro ejemplo. «La línea recta es negra». Todo el mundo comprende, no hay problema: juicio sintético *a posteriori*. Lo encuentro en la experiencia, me cruzo con una línea recta que ha sido trazada en negro. Tomo la definición de Euclides: «La línea recta es la línea que es *ex aequo* en todos sus puntos»[5]. Poco importa que ustedes tomen otra definición, de todas maneras yo diría que es un juicio analítico: ya está contenido en el concepto de línea recta, es incluso la enunciación del concepto de línea recta. Y luego, he aquí el monstruo, digo: «La línea recta es el camino más corto de un punto a otro». ¿Es analítica, puedo decir que «el camino más

[5] Cf. Euclides, *Elementos*, 3 tomos, Traducción y notas de M.L.Puertas, Gredos, Madrid, 1996.

corto» está contenido en el concepto «línea recta»? Una vez más, Leibniz diría sí, Kant dice no. ¿Por qué? Por varias razones. Doy una razón vulgar y una razón erudita.

La razón vulgar. Si se observa muy de cerca, ¿es «el camino más corto» un predicado o atributo, o es otra cosa? Es una cuestión de diagnóstico. Cuando digo «la línea recta es el camino más corto», ¿es «el más corto» un atributo? Es extraño. Si llegáramos a demostrar que es un atributo, sería por un camino muy complejo. Intento transformar: «Si quieren encontrar la recta, tomen entonces el camino más corto». ¿Qué quiere decir eso? «El camino más corto» parece ser un predicado, pero no lo es. De hecho, es una regla de construcción. Es la regla según la cual produzco en la experiencia una línea como línea recta. Ustedes me dirán que aún hace falta saber qué es «el camino más corto». «El camino más corto» no es un predicado que yo atribuyo a recta, es una regla de construcción para construir líneas rectas en la experiencia, para determinar una línea como recta. Encontramos este ejemplo en uno de los discípulos de Kant, Salomón Maimon[6], un filósofo muy, muy grande. «El camino más corto» es entonces la regla de construcción de la línea como recta, es el medio de producir en la experiencia una línea como línea recta. ¿Qué quiere decir esto?

Es evidente que un concepto no da la regla de construcción de su objeto. En otros términos, la regla de construcción está fuera del concepto. Una vez más, Leibniz diría: «Eso de ningún modo». Si admitiera esto, todo su sistema se arruinaría. A primera vista la regla de construcción es algo muy diferente de los conceptos, porque es la regla según la cual se produce en la experiencia un objeto conforme al concepto. Es forzoso entonces que eso no esté contenido en el concepto, por definición. Ustedes dicen: «El círculo es el lugar de los puntos situados a una igual distancia de un punto común llamado central». Este es el concepto «círculo», no les da ningún medio de producir un círculo. Aún hace falta que ustedes tengan una regla de construcción para producir una figura tal que ella sea el lugar de los puntos situados a igual distancia de un punto común llamado central. Estamos ya en el corazón del problema

[6] Salomón Maimon, *Versuch über die Transcendentalphilosophie* (Ensayo sobre la filosofía trascendental), Meiner, Hamburg, 2004. cf. M. Guéroult, *La philosophie transcendentale de Salomon Maimon.*

del tiempo. Cuando dicen que una línea recta es una línea *ex aequo* en todos sus puntos, no tienen ningún medio de producir una línea recta en la experiencia. Aún hace falta que ustedes tengan una regla para producir una línea como *ex aequo* en todos sus puntos.

Y cuando han dicho que el triángulo es «tres rectas que encierran un espacio», no tienen ningún medio de producir en la experiencia un triángulo, la regla de construcción de un triángulo será algo completamente distinto. Que pasará por el círculo, por otra parte. Es extraño, para producir un triángulo habrá que pasar por el círculo. Si ustedes me dan un segmento de recta –esto supone la recta, obviamente, y el medio de producirla–, si los dos puntos de terminación son tomados como centro de un círculo –sea de igual radio, sea de radio variable–, si ambos círculos se cortan, si unen los dos puntos de la recta a los puntos en que los círculos se cortan, tenemos entonces una regla de construcción del triángulo. Si los círculos tienen un mismo radio, ese triángulo será llamado equilátero.

¿Qué quiere decir Kant cuando dice que esto pertenece al juicio sintético? Ven que hay algo formidable en el juicio sintético *a priori*: en lugar de operar una síntesis entre dos conceptos heterogéneos, opera una síntesis entre el concepto, entre una determinación conceptual –el triángulo o el círculo– y un conjunto de determinaciones espacio-temporales. En efecto, una regla de construcción es una determinación espacio-temporal. ¿Por qué es síntesis? Lo hemos visto, la regla de construcción pone fundamentalmente en relación conceptos heterogéneos. ¿De dónde proviene ese poder de poner en relación conceptos heterogéneos y necesidad? La única manera en que se decía que los conceptos heterogéneos podían ser puestos en relación era la contingencia de la experiencia: «Ah sí, esa rosa es roja». Pero cuando digo que la línea recta es el camino más corto, pretendo decir algo necesario, en ese sentido *a priori*. Es la necesidad geométrica, eso no depende de la experiencia, se dice de la experiencia. Puedo verificar sobre todas las líneas rectas que son efectivamente el camino más corto, pero no tengo necesidad. Lo sé desde la primera vez, lo sé al mismo tiempo que comprendo el juicio. Sé que es válido necesariamente y universalmente para todas las líneas rectas. Es decir, lo que subtiende la relación necesaria entre los conceptos es un conjunto de determinaciones espacio-temporales a través de las cuales uno de los conceptos es puesto en relación necesaria con el otro.

Desde ese momento, se encadena mi razón erudita. Cuando digo «la línea recta es el camino más corto de un punto a otro», no veo a primera vista cómo eso me da el medio de construir una línea recta. Pero de hecho aquellos que estaban aquí los años anteriores recuerdan que yo había intentado mostrar algo totalmente evidente en geometría, a saber, que la proposición «la línea recta es el camino más corto de un punto a otro» no es una proposición de estilo euclidiano, sino que es una proposición de estilo arquimediano, porque implica una comparación fundamental entre dos conceptos heterogéneos, el de recta y el de curva. En efecto, «la línea recta es el camino más corto de un punto a otro» no tiene sentido más que en la situación muy precisa del arco de círculo y de la cuerda. En otros términos, es una proposición que llamaríamos pre-diferencial, remitiendo a un cálculo pre-diferencial, que es el famoso cálculo de Arquímedes, el cálculo de agotamiento por el cual se hace tender una línea quebrada hacia una línea curva al infinito. Eso implica el pasaje al límite. Es por eso que la línea es el camino más corto de un punto a otro, aunque la curva, aunque el concepto de curva no sea explícitamente nombrado. Este juicio está desprovisto de todo sentido si no se ve que se opera una síntesis de dos conceptos, la recta y la curva; ese juicio se enuncia únicamente en la comparación de la recta y de la curva en la muy precisa situación arquimediana, con el pasaje al límite y el agotamiento. Y la respuesta de Kant es que no se trata de un juicio analítico, porque se trata de dos conceptos heterogéneos. Tal como en mi ejemplo de los triángulos: para demostrar la igualdad de los tres ángulos a dos rectos es preciso hacer ascender la paralela; ahora bien, la paralela es un concepto exterior al triángulo.

¿Qué es lo que suelda estos conceptos heterogéneos en el juicio sintético *a priori*? Únicamente una operación que consiste en lo siguiente: ser una determinación del espacio y del tiempo. Es la determinación del espacio y del tiempo, es esta determinación espacio-temporal la que, en la figura del arco de círculo y de la cuerda o en la elevación de una paralela a un lado del triángulo, va a volver posible el lazo necesario entre conceptos que, sin embargo, no están contenidos el uno en el otro. En ese momento tendrán el juicio sintético *a priori*.

¿Cuáles son las razones por las que Kant nos dice que el espacio y el tiempo no son reductibles a las categorías? Es decir, existen dos tipos de

formas *a priori*, por una parte el espacio y el tiempo, por otra las categorías. O, si ustedes quieren, el espacio y el tiempo son irreductibles al orden de los conceptos. Él da muchas razones, pero nos invita a una experiencia –de pensamiento al menos–. Como es la más simple, es la que les doy.

Se trata de la paradoja de los objetos simétricos no superponibles. Ustedes ven dos manos, dice, no solamente ven, sino que pueden pensar dos manos. Supongamos que, en realidad, jamás hay dos manos idénticas. Siempre existen pequeñas diferencias, huellas, trazos. Desde el punto de vista del pensamiento eso no tiene ningún interés. Siempre se puede decir que no hay dos cosas semejantes, pero ustedes siempre pueden pensar, siempre pueden representarse dos manos absolutamente idénticas. Noten que si yo hago hablar a Leibniz, en voz en *off* diría: «En absoluto, creemos pensarlo, pero no podemos pensarlo, es que hemos detenido el concepto». Pero nosotros aceptamos la especie de apuesta de Kant. *Así* pues, ustedes pueden pensar dos manos estrictamente idénticas en el concepto. Y por lejos que vayan en el concepto, en los caracteres del concepto, hay algo irreductible: pueden pensar que tal línea de la mano está también en la otra. Leibniz diría: «Puede ser, pero si hacen eso se darán cuenta de que no hay más que una». Kant dice que hay algo irreductible, que puede pensar dos manos estrictamente idénticas y que, sin embargo, siguen siendo dos. Son estrictamente idénticas en cuanto a su concepto: cada carácter de una tiene su idéntico en la otra. Sin embargo son dos. ¿Y por qué son dos? Una es la derecha, la otra es la izquierda. O bien una está antes, la otra está después, o detrás. Ustedes saben que por más que puedan ser pensadas como idénticas en cuanto a cada uno de sus caracteres, no son superponibles. Son absolutamente simétricas en sus menores detalles, y sin embargo no son superponibles.

Kant dirá que eso es la finitud. Eso es la irreductibilidad del espacio y del tiempo: la derecha, la izquierda, aquí y ahora, antes, después. Pueden concebir dos objetos cuyo concepto es estrictamente el mismo y siguen siendo dos por esta misma razón: uno está aquí y el otro allá, uno está a la derecha y el otro a la izquierda, uno está antes, el otro después. Hay un orden espacio-temporal irreductible al orden conceptual. Pero Kant no invoca esa razón.

Da también este ejemplo célebre: no se puede hacer coincidir dos triedros semejantes opuestos por el vértice. ¿Por qué? Porque hacer coincidir o superponer dos figuras implica una rotación, una rotación en una dimensión suplementaria al número de dimensiones de la figura. Cuando tienen dos triángulos opuestos por el vértice, pueden hacerlos coincidir, es decir, doblar uno sobre el otro haciendo sufrir a uno de los triángulos una rotación en la tercera dimensión. Disponen entonces de una dimensión suplementaria a las dimensiones de la figura. Cuando llegan a volúmenes, es decir a figuras de tres dimensiones como las dos manos o los triedros opuestos por el vértice, podrían fácilmente hacerlas superponerse si tuvieran una cuarta dimensión del espacio. Operarían la rotación en la cuarta dimensión. La finitud es el hecho de que el espacio posee irreductiblemente tres dimensiones y no *n* dimensiones o de que el tiempo posee una dimensión.

Siempre se nos podrá decir que existen teorías en las que hay espacios a *n* dimensiones o teorías en las que el tiempo posee varias dimensiones. Yo creo que tal cosa tiene poco interés porque la idea de espacio a *n* dimensiones implica ya un sistema de problemas y de conceptos que no tiene nada que ver con el sistema de conceptos y de problemas de Kant.

¿Por qué el espacio y el tiempo son irreductibles al orden del concepto? Es que las determinaciones espacio-temporales no se dejan reducir a determinaciones conceptuales, en la medida en que por lejos que ustedes puedan llevar la identidad de dos conceptos, la cosa correspondiente o las cosas correspondientes podrán siempre distinguirse no solamente por caracteres contingentes *a posteriori*, sino por su situación, por su posición en el espacio y en el tiempo. La posición espacio-temporal no es una propiedad del concepto.

De allí que nos veamos confirmados en el siguiente principio: que la síntesis *a priori* no se hace entre dos conceptos, se hace en principio entre el concepto en general por una parte, y la determinación espacio-temporal por otra. La verdadera síntesis *a priori* no ocurre entre conceptos. La verdadera síntesis *a priori* se hace desde el concepto a la determinación espacio-temporal e inversamente. Es por eso que puede haber síntesis *a priori* de un concepto a otro concepto, porque el espacio y el tiempo han tejido toda una red de determinaciones que pueden hacer que los dos conceptos, por diferentes que sean, entren en relaciones necesarias desde el momento en que hay reglas de producción.

Entonces, el espacio y el tiempo van a adquirir un poder constituyente, que va a ser el poder constituyente de toda la experiencia posible.

Para marcar mejor la diferencia entre el orden del concepto y el orden espacio-temporal, retomo las palabras que he dicho hace un momento. El espacio y el tiempo son las formas de la aparición o las formas de la presentación de lo que aparece. En efecto, eso se comprende, porque el espacio y el tiempo son una forma de aparición, pero esta no posee una unidad específica en sí misma. Lo que aparece es siempre diverso, la aparición es siempre aparición de una diversidad: la rosa roja, un olor, un color, etc. Lo que aparece es entonces, por naturaleza, diverso. El espacio y el tiempo son formas de percepción, pero ustedes notarán que el espacio y el tiempo poseen ellos mismos una diversidad. A saber, la diversidad de los «aquí» en el espacio, siendo todo punto del espacio un «aquí» posible, y la diversidad de los instantes para el tiempo, siendo todo punto del tiempo un instante posible.

Habrá entonces que distinguir la diversidad de lo que aparece en el espacio y en el tiempo y la diversidad misma del espacio y del tiempo. La primera diversidad, de lo que aparece en el espacio y el tiempo, será llamada «diversidad empírica». La segunda diversidad, la diversidad del espacio mismo o del tiempo mismo, será la «diversidad *a priori*». La diversidad *a priori* del espacio y del tiempo constituye las formas de la presentación. Por el contrario, la diversidad empírica pertenece a lo que aparece.

Las categorías o los conceptos, de los que acabamos de decir que son de otro orden que la determinación espacio-temporal, poseen una unidad. Esa es incluso la función del concepto, unificar una diversidad. De tal modo, ustedes sienten que, de cierta manera, hará falta que el concepto se apoye sobre el espacio y el tiempo.

El espacio y el tiempo como formas de aparición de lo que aparece es lo que Kant llama «formas de la intuición». La intuición es precisamente la presentación, la intuición es lo inmediato. Los fenómenos están inmediatamente dados en el espacio y en el tiempo, es decir, aparecen inmediatamente en el espacio y en el tiempo. El espacio y el tiempo son las formas de la inmediatez. El concepto es siempre lo que llamamos una mediación. El concepto remite al concepto y opera una unificación. Es en este sentido que no se trata simplemente de una forma de presentación de lo que aparece,

sino que será una forma de la representación de lo que aparece. El prefijo «re» implica aquí la actividad del concepto por oposición al carácter inmediato o a la pasividad del espacio y del tiempo, que están dados o que son la forma de lo que está dado. El espacio y el tiempo son, dice Kant, la forma de nuestra receptividad, mientras que el concepto es la forma de nuestra espontaneidad o de nuestra actividad.

¿Qué es lo que Kant trae de prodigiosamente nuevo en la cuestión del tiempo? Una vez dicho que las determinaciones del espacio y del tiempo son irreductibles a las determinaciones conceptuales, no habría conocimiento posible si no obstante, y a pesar de todo, no llegáramos a hacer corresponder las determinaciones espacio-temporales y las determinaciones conceptuales. Esa es la especie de milagro del conocimiento. Y Kant ha construido todo su sistema de nuevos conceptos para llegar a eso.

Es un filósofo austero, un filósofo severo. Emplea toda suerte de palabras complicadas, pero jamás son palabras para producir impresión, no es un lírico. Los remito a sus secretarios, que han escrito cosas sobre su vida: tiene una vida muy calma, muy ordenada... Thomas de Quincey ha traducido y un poco arreglado, embellecido las relaciones de los secretarios de Kant. Se trata de *Los últimos días de Immanuel Kant*[7]. Es un texto espléndido.

Hay una fórmula, una primera fórmula que me parece una de las más bellas cosas que se hayan dicho sobre el tiempo. Es Hamlet quien lo ha dicho. La fórmula conviene completamente: «El tiempo está fuera de sus goznes». ¡Es bello! Es una muy bella fórmula, si se la comprende. ¿Qué son los goznes? Son, literalmente, el pivote. El pivote es eso alrededor de lo cual la puerta pivotea. Habría que pensar en una puerta giratoria. Y la puerta giratoria es la puerta universal. La puerta del mundo es una puerta giratoria. La puerta del mundo pivotea y pasa por puntos privilegiados que son bien conocidos, son los que llamamos «puntos cardinales»: norte, este, sur, oeste. El gozne es lo que hace pivotear la puerta de tal manera que ella pasa y vuelve a pasar por localizaciones privilegiadas llamadas puntos cardinales. «Cardinal» viene de *cardo*. *Cardo* es precisamente el pivote alrededor del cual gira la esfera de los cuerpos celestes, el pivote que los hace pasar y volver a pasar por los puntos llamados cardinales. Y uno

[7] Thomas De Quincey, *Los últimos días de Kant*, Júcar, Madrid, 1989.

localiza entonces los pasajes sucesivos: «¡Ah, el astro está allí de nuevo, es hora de conducir mis ovejas!».

El tiempo sale de sus goznes, el tiempo ya no está enrollado de tal modo que esté subordinado a la medida de algo distinto a él –que sería por ejemplo el movimiento astronómico–. El tiempo ha dejado de ser el número de la naturaleza, ha dejado de ser el número del movimiento periódico. Todo ocurre como si él, que estaba enrollado de manera de medir el pasaje de los cuerpos celestes, se desenrollara como una especie de serpiente y se sacudiera toda subordinación a un movimiento o a una naturaleza. Deviene tiempo en sí mismo y por sí mismo, deviene tiempo vacío y puro, ya no mide nada. El tiempo ha adquirido su propia desmesura. Sale de sus goznes, es decir, de su subordinación a la naturaleza. Es la naturaleza la que va a estar subordinada a él.

Puedo decir, yendo rápido, que toda la filosofía antigua ha mantenido una subordinación del tiempo a la naturaleza, incluso bajo formas muy complejas; que la filosofía clásica, por más complicadas que hayan sido sus concepciones del tiempo, jamás ha puesto en cuestión este principio muy, muy general. Es la famosa definición: «El tiempo es el número del movimiento».

Con Kant se produce una novedad indescriptible. Es la primera vez que el tiempo se libera, se distiende, deja de ser un tiempo cosmológico o psicológico –poco importa que se trate del mundo o del alma–, para devenir un tiempo formal, una forma pura desplegada. Y esto va a ser para el pensamiento moderno un fenómeno de una importancia extrema. Será la primera gran inversión kantiana en la teoría del tiempo.

Así pues, yo tomo literalmente la fórmula de Hamlet para aplicarla a Kant. Es con Kant, desde el punto de vista del concepto de tiempo, que se puede decir que efectivamente el tiempo sale de sus goznes. Es decir, que ha dejado de estar subordinado a ser la medida del movimiento y que, por el contrario, el movimiento va a subordinarse a él completamente.

Y el tiempo va a ser a la vez esa especie de forma pura y esa especie de acto por el cual el mundo se vacía, deviene un desierto. Es por eso que uno de los mejores discípulos de Kant –no será un filósofo, jamás es entre los filósofos que hay que buscar a los que han comprendido a los filósofos– es Hölderlin. Y es Hölderlin, invocando a Kant contra los filósofos kantianos, quien ha

comprendido, desarrollando una teoría del tiempo que es precisamente la forma vacía y pura bajo la cual Edipo vaga errante.

La próxima vez quisiera ver lo que quiere decir, aplicada a Kant, la fórmula «el tiempo sale de sus goznes». Eso quiere decir verdaderamente algo literal.

La segunda fórmula que quisiera desarrollar pertenece ciertamente sólo a Kant, y forma parte de los últimos textos, los más oscuros. Al final de su vida, Kant redacta un libro que aparecerá después de su muerte. Él comienza el esbozo de algo que se llamará *Opus Postumum*[8]. Y el *Opus Postumum* es muy extraño porque mezcla todo. Hay notas de lavandería, hay pequeñas impresiones de vida cotidiana, y hay luego una página espléndida. En los textos del final aparece cada vez más la idea de que el tiempo es como la forma de una auto-afección, es la forma bajo la cual el sujeto se afecta a sí mismo. Si hay algo misterioso, es eso. Sería claro para el espacio, pero él lo dice también para el tiempo. Ven cómo se hace la repartición: el espacio es la forma bajo la cual algo exterior me afecta y el tiempo es la forma bajo la cual yo me afecto a mí mismo. Es aún más misterioso que «el tiempo sale de sus goznes».

Son los tres oráculos de Kant* . Una primera vez, disfrazado de Hamlet: «el tiempo sale de sus goznes». Una segunda vez, disfrazado de él mismo, dice que el tiempo es la forma de la auto-afección, la forma bajo la cual me afecto a mí mismo. Ahora bien, ¿por qué dice eso? No podía hacer otra cosa.

Si han seguido el primer punto, el tiempo ha salido de sus goznes, ya no mide un movimiento, no está subordinado a la naturaleza. Ya al nivel más grosero es muy novedoso. Ya al nivel más grosero hay que captar lo que hay de novedoso en alguien. ¿Qué es lo que decíamos, muy en general, hasta Kant? Con Leibniz no hay problema: para él el tiempo es el orden de las sucesiones posibles y el espacio el orden de las coexistencias posibles. Kant no quiere eso, ya no puede aceptarlo. Toda la manera en que ha planteado el problema hace que no pueda. Es evidente que definir el tiempo como el

[8] Immanuel Kant, *Transición de los Principios Metafísicos de la Ciencia Natural a la Física (Opus Postumum)*, Editora Nacional, Madrid, 1983.

* Estos tres «oráculos», que Deleuze no termina de presentar aquí, serán el tema de la siguiente clase.

orden de las sucesiones posibles implica, a primera vista, una subordinación del tiempo a un contenido que lo mide, un contenido al cual está subordinado; es preciso que el tiempo esté subordinado a lo que se sucede. Así pues, desde el momento en que Kant ha concebido el tiempo formal, la forma pura del tiempo liberada de un movimiento a medir, desde que lo ha soltado como un resorte, ya no puede definirlo como un orden de sucesiones.

Y es tanto más hábil por cuanto definir el tiempo como sucesión no quiere decir nada. De seguro la sucesión es temporal, pero eso no es más que un modo del tiempo, pues la coexistencia y la simultaneidad por la cual se pretende definir el espacio es otro modo del tiempo, no es espacio. Se trata de una repartición muy mala. El espacio no puede definirse como el orden de las coexistencias, puesto que coexistencia es una noción que sólo puede comprenderse en relación al tiempo: quiere decir «al mismo tiempo». El tiempo no puede definirse por la sucesión porque la sucesión no es más que un modo del tiempo. La coexistencia es ella misma otro modo del tiempo.

Ven ustedes que Kant se las ha arreglado para volver a presentar la distribución simple espacio-coexistencia y tiempo-sucesión. El tiempo, nos dirá, tiene tres modos: la duración o permanencia, la coexistencia y la sucesión. Ahora bien, no se puede definir el tiempo por ninguna de los tres puesto que no se puede definir una cosa por sus modos. Ya no podemos definir el espacio como el orden de las coexistencias, puesto que la coexistencia es un modo del tiempo.

Aquí es muy, muy hábil, y me gustaría que admiren esta especie de simplicidad. Kant dirá que vamos a definir el espacio simplemente como la forma pura –y sobre todo no como el orden, puesto que el orden remite todavía a una medida de algo a medir en el tiempo– de la exterioridad. Eso no quiere decir que viene del exterior, quiere decir que todo lo que aparece en el espacio aparece como exterior a aquello que lo capta y exterior a otras cosas. No es la exterioridad la que constituye el espacio, es el espacio el que constituye la forma de exterioridad o la exterioridad como forma, como forma pura. El espacio es la forma de la exterioridad. En tanto acaba de definir el espacio como la forma de exterioridad, es necesario que el tiempo sea la forma de la interioridad.

Es la forma bajo la cual nos afectamos a nosotros mismos, es la forma de la auto-afección. El tiempo es la afección de sí por sí.

Les pido que consideren que este punto deriva del primero. Entonces, la primera paradoja es qué quiere decir que «el tiempo está fuera de sus goznes»; la segunda, qué quiere decir que el tiempo es forma de la interioridad.

Clase II.
Tres fórmulas para pensar el tiempo en Kant

21 de Marzo de 1978

La última vez intenté fijar un cierto número de nociones kantianas muy precisas: ***a priori***, síntesis, etc., pero en función de lo que me parecía lo esencial, a saber: una inversión radical en la posición del problema del tiempo en relación a la filosofía. Es una inversión crítica, como un punto crítico.

Proponía la última vez tomar como tres fórmulas arbitrarias, pero es muy peligroso... Pero bueno, mala suerte... Existen tres fórmulas claves que no son de Kant, pero bajo las cuales, parece, se agrupan las tres grandes novedades o las tres grandes inversiones que Kant efectúa sobre la noción de tiempo o de temporalidad. Así pues, si llegamos a eliminar todo lo que hay de fácil en esta evocación de fórmulas literarias a propósito de un estudio conceptual de filosofía, la primera fórmula a la cual Kant daría un contenido potente es la de Hamlet: «El tiempo sale de sus goznes»». La segunda fórmula es anónima, y sería algo así: «Hasta ahora nos hemos dado por tarea representar el espacio, ha llegado el momento de pensar el tiempo». Tercer fórmula célebre, emitida por un autor que no tiene nada que ver con Kant: «Yo es otro». Creo que si separamos estas fórmulas de sus contex-

tos, si las toman como declaraciones abstractas, convienen admirablemente a Kant. Puede ser que eso me permita comprender en sí misma la fórmula «yo es otro», tanto como la fórmula «el tiempo sale de sus goznes».

Le he pedido a Gilles Châtelet[1] que aporte una contribución al comentario de esa primera fórmula. Vuelvo a situar entonces dónde estamos al nivel de la fórmula «el tiempo sale de sus goznes». ¿Cómo es que la filosofía de Kant plantea un tiempo que está saliendo de sus goznes? Los goznes eran esa especie de pivote alrededor del cual giraba el tiempo. En otros términos, en cierta tradición antigua, el tiempo está fundamentalmente subordinado a algo que pasa en él. Podemos determinar ese algo como el cambio: subordinación del tiempo al cambio, el tiempo va a medir entonces el cambio de aquello que cambia. O bien –lo cual es lo mismo a otro nivel– va a estar subordinado al movimiento, subordinación del tiempo al movimiento. Digo que es lo mismo a otro nivel porque el movimiento, en tanto que movimiento local, es la forma pura del cambio, es decir la forma perfecta del cambio. Esto remite a cosas de Aristóteles y que cubren toda la filosofía griega. O bien –lo cual es lo mismo aún a otro nivel– subordinación del tiempo al curso del mundo.

Es en este sentido que aparece la definición clásica en los griegos: «el tiempo es el número del movimiento». ¿Qué implica eso? Implica una subordinación del tiempo al cambio, al movimiento, al curso del mundo. Implica que el tiempo está como plegado, está puesto en círculo. Independientemente o no de las cuestiones del eterno retorno que se plantean de una manera completamente distinta, el tiempo es cíclico.

En efecto, en la medida en que es el número del movimiento, el tiempo va a medir el movimiento de los planetas –vean todos los temas de Platón sobre los ocho movimientos de los ocho planetas–. Hay un gran círculo que va a medir el tiempo, que es necesario para que los ocho planetas se encuentren en la misma posición respectiva. Estarán entonces los ocho círculos del mundo y un gran círculo de los círculos cuyo punto estará asignado

[1] Filósofo y matemático francés (1945-1999). Cf. *Les Enjeux du mobile*, Seuil, 1993. *Vivre et penser comme des porcs, De l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés*, Exils, 1998.

por el retorno de los planetas a la misma posición relativa. Tendrán el año del mundo.

Ahora bien, ese tiempo puesto en círculo hará uno con el tiempo subordinado al cambio, al movimiento y al curso del mundo. Y es la gran idea que atraviesa toda la filosofía antigua: el tiempo como imagen de la eternidad. El círculo del tiempo, en tanto que mide el movimiento planetario y el retorno de lo mismo, es precisamente ese tiempo puesto en círculo. En el *Timeo* teníamos muy bellas páginas sobre el arco del demiurgo que pone en círculo, sobre esta actividad de curvar[2]. La figura cíclica del tiempo subordinado al movimiento y cuyo secreto va a ser el retorno periódico de los planetas a la misma posición relativa, hace claramente un tiempo que es la imagen de la eternidad.

Yo diría que todo el tiempo de la antigüedad está afectado de un carácter modal. Y en efecto, la palabra aparece todo el tiempo: el tiempo es un modo y no un ser, no lo es más que el número. Al igual que el número es un modo en relación a lo que cuantifica, el tiempo es un modo en relación a lo que mide.

Evidentemente, no se trata de tomar a Kant aisladamente. Esto no pasa solamente en su cabeza, hay una evolución científica muy larga que va a encontrar allí su expresión filosófica. Pero ya había encontrado, sin duda con Newton, una expresión científica. Todo ocurre como si el tiempo se desplegara. Pero hay que tomar «se desplegara» en el sentido estricto, es decir, como si el tiempo se desenrollara, como si perdiera su forma cíclica. ¿Qué quiere decir eso? Que el tiempo deviene línea recta pura. Es exactamente como si tuvieran un resorte y lo soltaran. El tiempo deviene línea recta pura. Eso me recuerda a Borges: el verdadero laberinto es la línea recta[3]. ¿Qué quiere decir que el tiempo deviene línea recta, y qué implica como cambio? Siempre para hablar de música, diría que con Kant el tiempo adquiere un carácter tonal, deja de ser modal.

Uno no puede encontrar otras imágenes para marcar la violencia de una operación semejante en relación al pensamiento que la del círculo que salta, como un resorte que se distiende, que deviene línea recta pura. Ven que la

[2] Cf. Platón, *Timeo*, Gredos, Madrid, 1997, 38b - 39a.

[3] Cf. «La muerte y la brújula», en Jorge Luis Borges, *Ficciones*, Alianza, Madrid, 2000, pág. 172.

línea cíclica –cuando el tiempo es cíclico– es una línea que delimita el mundo. Decir que el tiempo deviene línea recta pura quiere decir que ya no delimita el mundo, sino que va a atravesarlo. En el primer caso, el tiempo cíclico es un tiempo que delimita y que opera lo que para los griegos ha sido siempre el acto supremo: la limitación. Cuando el tiempo deviene línea recta ya no delimita el mundo, lo atraviesa. Ya no es un límite en el sentido de limitación, es límite en el sentido de que está al extremo, no deja de estar al extremo. Es límite en el sentido de pasaje al límite. La misma palabra «límite» cambia radicalmente de sentido. No es más la operación que limita algo, es por el contrario el término hacia el cual algo tiende. Es a la vez la tendencia y aquello hacia lo que eso tiende. Eso es el tiempo.

¿Cómo explicar esto? Se trata sólo de asignar la importancia de este tiempo devenido línea recta. No es una simplificación, eso cambia todo en la propia atmósfera del tiempo y en la operación del tiempo. La manera más simple es dirigirse a un poeta que invoca a Kant. Se trata de Hölderlin. Por el momento nuestro problema es únicamente el de decir cuál es la importancia de ese cambio, el del tiempo que deja de ser circular, deja de ser un ciclo, para devenir línea recta. Es preciso tener en la mente que Hölderlin invoca a Kant y que tiene, a la vez, muchas cosas que decir sobre lo que sucede cuando el tiempo deviene línea recta.

Hölderlin plantea el problema al nivel de la tragedia griega. Opone principalmente la tragedia griega tal como aparece en Esquilo a la tragedia griega tal como aparece en Sófocles, y sobre todo en *Edipo* y en *Antígona*. Van a ver de inmediato que el esquema que desarrolla Hölderlin, y que otros comentadores de Sófocles han retomado luego, concierne al corazón mismo de nuestro problema.

Nos dice que hay una cierta tragedia griega que es lo trágico del tiempo cíclico. La encontramos muy bien en Esquilo. ¿Qué es el ciclo del tiempo trágico? El ciclo del tiempo trágico es, a grosso modo, como tres arcos de círculo con valores desiguales. Está el momento de la limitación. La limitación no es otra cosa que la justicia, es la parte asignada a cada uno. Luego está la transgresión de la limitación, el acto que transgrede. El momento del límite es el gran Agamenón, es la belleza de la limitación real [*royale*]. Luego está la trasgresión del límite, es decir el acto de la desmesura: Clitemnestra asesina a Agamenón. Luego está la larga reparación. El ciclo del tiempo

trágico es ese ciclo de la limitación, la transgresión y la reparación. La reparación es Orestes, que vengará a Agamenón. Habrá restablecimiento del límite que ha sido por un momento excedido.

Noten que ese tiempo trágico está bastante calcado sobre el tiempo astronómico. En el tiempo astronómico ustedes tienen la esfera de los puntos fijos, que es precisamente la esfera de la bella limitación, tienen los planetas y el movimiento de los planetas que de cierta manera quiebra el límite, y tienen luego la reparación, es decir el restablecimiento de la justicia, puesto que los planetas se reencontrarán en la misma posición.

Esta fórmula del famoso destino trágico, como suele decirse, está hecha desde el principio. Ya está hecha cuando la tragedia comienza, como dice el texto mismo de Esquilo. Ya está hecha en el momento en que Agamenón penetra en su palacio y va a ser asesinado por Clitemnestra. En el momento en que Clitemnestra lo asesina, acto de desmesura y de injusticia, de violación del límite, la reparación ya está allí. Se trata de esa especie de destino cíclico. El tiempo es curvo.

Mientras, en páginas espléndidas, Hölderlin pregunta: ¿cuál es la novedad de Sófocles, por qué funda finalmente lo trágico moderno? Es el primero en descurvar el tiempo. Es el tiempo de Edipo[4]. Hölderlin dice que antes de Sófocles, en la tragedia griega es el hombre el que se sustrae al límite. Ustedes ven, en el límite-limitación, el hombre transgrede el límite y por eso mismo se sustrae a él. Pero en *Edipo* ya no podemos decir que se trata de la atmósfera de alguien que transgrede el límite, que se sustrae al límite. En el caso de *Edipo*, es el límite el que se sustrae –¿dónde está?–, es el límite el que deviene pasaje al límite. Fórmula espléndida de Hölderlin: en *Edipo*, el comienzo y el final ya no riman. Y la rima es precisamente el arco del curvamiento del tiempo de tal manera que el comienzo y el final rimen el uno con el otro: ha habido reparación de la injusticia. En *Edipo* el tiempo ha devenido una línea recta, que va a ser la línea sobre la cual Edipo vaga errante. La larga errancia de Edipo. Ya no habrá reparación –esto no ocurriría más que bajo la forma de una muerte brutal–. Edipo está en perpetuo aplazamiento, va a recorrer su línea recta del tiempo. En otros términos, está

[4] Cf. Hölderlin, *Ensayos*, edición traducida y anotada por Felipe Martínez Marzoa, Hiperión, Madrid, 1997, pp. 44-133.

atravesado por una línea recta que lo arrastra. ¿Hacia qué? Hacia nada. Heidegger podrá decir más tarde que es hacia la muerte. De la línea recta del tiempo Heidegger extraerá por su cuenta la idea, que no deja de ser kantiana, de una especie de ser-para-la-muerte. Se ve bien que en el caso de *Edipo*, en la tragedia de Sófocles, el comienzo y el final no riman y, más aún, que hay un instante cero.

Hölderlin añade que este tiempo descurvado tal que el comienzo y el final ya no riman conjuntamente es un tiempo marcado por una cesura. Y es justamente porque hay una cesura en ese tiempo, por tanto un presente puro, que habrá un antes y un después. Son ese antes y ese después, distribuidos por esa cesura, los que no riman. Al esquema del tiempo cíclico lo sustituye un tiempo como línea recta marcado por una cesura, cesura que distribuye un antes y un después no simétricos. Esto es muy importante para nosotros: el tiempo como línea recta posee en él la posibilidad de distribuir, de producir un antes y un después no simétricos a partir de una cesura. Podemos llamar a esta cesura «el presente puro».

Ahora bien, el análisis de Hölderlin es admirable pues intenta mostrar que esta forma del tiempo –cesura distribuidora de un antes y un después, por tanto forma lineal de ese tiempo marcado por un presente puro en función del cual se produce en el tiempo un pasado y un futuro– es la de la conciencia moderna del tiempo, por oposición a la conciencia antigua.

Puesto que he tomado prestada la fórmula de *Hamlet*, me impresiona, independientemente de las fechas, hasta qué punto se aplica a él todo el esquema que Hölderlin construye para hacernos comprender lo que considera la novedad de *Edipo*. Para aquellos que recuerden *Hamlet*, es curioso hasta qué punto se trata de un tiempo lineal donde algo se sustrae constantemente. Ya no es Hamlet el que se sustrae al límite, es el límite el que se sustrae a Hamlet, como si el límite hilara la línea recta. Y hay una cesura. Para *Edipo*, Hölderlin asigna el momento de la cesura a la intervención de Tiresias. La intervención del adivino va a constituir el instante puro, el presente puro a partir del cual se produce sobre la línea recta un pasado y un futuro, es decir un antes y un después que ya no riman conjuntamente. Y en *Hamlet* hay un momento que me parece extraordinario. Hamlet vacila mucho en la tarea de vengar a su padre. Literalmente el límite se sustrae. Es la misma historia de Edipo. Durante mucho tiempo se habla del tiempo

como del «antes», pero no podemos todavía decir «antes» puesto que el antes y el después sólo son distribuidos por la cesura, es decir por el momento del presente puro. Y luego su padrastro, que quiere liquidarlo, lo envía en un viaje por mar. El viaje por mar es entonces tan fundamental que Hamlet vuelve diciendo: «Hay en mí algo peligroso». Cosa que jamás habría dicho antes. Como si el viaje por mar lo hubiera vuelto capaz de algo de lo que antes no era capaz. El viaje por mar ha hecho función de cesura y ha distribuido sobre la línea recta del tiempo un antes y un después no conciliables, no simétricos.

Vamos a ver todo eso en ese texto tan bello, oscuro pero bello, de Hölderlin: *En el límite extremo del desgarramiento no queda en efecto nada más que las condiciones del tiempo o del espacio* –ahí Hölderlin habla kantiano–. *En ese límite el hombre se olvida de sí mismo porque está por entero en el interior del momento. El Dios olvida porque no es nada más que tiempo. Y de una parte y otra se es infiel...*, etc[5]. ¿Cuál es el desvío categórico? Es que en tanto que el tiempo es cíclico, hay una especie de relación Dios-hombre que hace uno con el destino en la tragedia griega. Cuando el tiempo se pone en línea recta, es también algo que separa. En el comentario muy bello de Hölderlin, es el doble desvío en el mismo trazado del tiempo lineal lo que va a separar al hombre de Dios: Dios se desvía del hombre que se desvía de Dios. Por eso Edipo es llamado por Sófocles *«atheos»*, que no quiere decir «ateo», sino «el separado de Dios». De tal modo, Dios ya no es el amo del tiempo, quien curva el tiempo, y el hombre ya no está él mismo puesto en círculo en una especie de armonía con Dios. En esta especie de relación con Dios, el hombre ya no es más que la cesura que impide que el antes y el después rimen conjuntamente, que distribuye un antes y un después que no riman juntos.

Quisiera sólo un comienzo de sentimiento sobre la importancia de este tiempo que se pone en línea recta. Eso no implica en absoluto una simplificación de la figura del tiempo. Al contrario, quisiera que sientan una intensa complicación de la figura del tiempo. El tiempo ya no está subordinado a algo que pasa en él. Por el contrario, es todo el resto lo que se

[5] Cf. Fiedrich Hölderlin, *Ensayos*, op. cit.

subordina al tiempo. Dios mismo no es más que el tiempo vacío. El hombre no es más que cesura en el tiempo.

En la *Crítica de la razón pura* hay un pasaje muy célebre, e igualmente muy, muy bello. Quisiera precisamente mostrar que, en un nivel completamente distinto, Kant nos cuenta una historia que es igual a la que Hölderlin nos ha contado después. Pero no es a propósito de la tragedia griega. Resulta extrañamente que es a propósito de la física científica. Son entonces doce páginas extraordinarias intituladas *Las anticipaciones de la percepción*[6].

Kant nos dice que el espacio y el tiempo son lo que llamamos magnitudes extensibles. ¿Qué quiere decir una magnitud extensible? No es complicado. Para hablar latín, una magnitud extensible es aquello que responde a la fórmula *partes extra partes*, la exterioridad de las partes. A saber, una magnitud extensiva es aquella cuyas partes se aprehenden sucesivamente. De modo que, siendo toda cantidad a la vez multiplicidad y unidad –cuando dicen, por ejemplo, «esto tiene 20 metros», es la unidad de una multiplicidad–, se definirá la magnitud extensible o la magnitud extensiva de la siguiente manera: la multiplicidad remite a una reunión de partes en un todo. Eso es una cantidad extensiva. Ahora bien, el tiempo es así: un minuto, otro minuto, otro minuto, y luego dicen que ya está, que ha pasado una hora. Ven ustedes la sucesión de las partes en la aprehensión y la reunión en un todo: una hora. El espacio y el tiempo son cantidades extensivas. No hay dificultad.

Kant añade: «Pero he aquí lo real en el espacio y en el tiempo». Ustedes recuerdan, lo real en el espacio y en el tiempo es lo que aparece en el espacio y en el tiempo, es el fenómeno, puesto que en Kant el fenómeno ya no es una apariencia, es el hecho de aparecer. Lo real en tanto que aparece en el espacio y en el tiempo posee también sin duda una cantidad extensiva. Por ejemplo, la mesa ocupa un espacio, posee una cantidad extensiva, existe el espacio de la mesa. Ya no hay que volver sobre este punto, es incluso lo que Kant llama una síntesis. Pero lo real en el espacio y en el tiempo no posee solamente una cantidad extensiva, posee también una cantidad intensiva.

¿Qué es una cantidad intensiva? Es lo que llena el espacio y el tiempo en tal o cual grado. Se ve de inmediato la diferencia entre cantidad extensiva y cantidad intensiva, puesto que un mismo espacio extensivo podrá ser igualmente llenado a grados diversos. Ejemplo: el mismo espacio puede ser llenado por un rojo más o menos intenso, la misma habitación puede ser llenada por un calor más o menos intenso, el mismo volumen puede ser llenado por una materia más o menos densa.

[6] Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., pág. 198.

La cuestión no es en absoluto si existe vacío en el espacio y en el tiempo. Kant va incluso a distinguir fundamentalmente las dos cuestiones. Por un lado: ¿puede concebirse lo vacío en el espacio y en el tiempo? Y otra cuestión: el espacio y el tiempo puedan ser llenados, sin que haya vacío en ellos, a grados diversos. Entonces ¿qué es la cantidad intensiva de lo real en tanto que llena el espacio y el tiempo? Y más aún, no existe solamente un real que llena el espacio y el tiempo, existe un real del espacio y del tiempo.

Por oposición a lo que acabamos de decir de la cantidad extensiva, los dos caracteres fundamentales de la cantidad intensiva según Kant –y esto va a ser muy importante para todas las teorías posteriores de la intensidad– son los siguientes.

Primer carácter: la aprehensión de una cantidad intensiva es instantánea, es decir que su unidad ya no proviene de la suma de sus partes sucesivas. La unidad de una cantidad intensiva cualquiera es aprehendida en el instante. Esto quiere decir que cuando afirmo «hace 30º», el calor 30º no es la suma de tres veces 10º. Es al nivel de las cantidades extensivas que 30 es 10+10+10, pero un calor de 30º no es tres calores de 10º. En otros términos, las reglas de la adición, de la sustracción, no valen para las cantidades intensivas. La aprehensión de la unidad de una cantidad intensiva cualquiera se hace en el instante.

Segundo carácter: la multiplicidad contenida en una multiplicidad intensiva ya no remite a una sucesión de partes exteriores entre sí, sino a una aproximación variable al grado cero.

Cada vez que hay algo que llena el espacio y el tiempo, yo diría, o más bien Kant diría que él se encuentra frente a una intuición empírica. Ustedes se acuerdan que intuición es la facultad de recibir lo que está dado. Ahora bien, lo dado está dado en el espacio y en el tiempo. Por tanto, la intuición no es en absoluto una facultad mágica, es la facultad de receptividad. Recibo algo que está dado, y en ese sentido tengo una intuición empírica. Pero en la medida en que lo que está dado posee una cantidad intensiva, es decir un grado, lo capto dentro de una relación con su producción a partir

de cero, o con su extinción. Lo real que llena el espacio y el tiempo es captado, desde el punto de vista de su cantidad intensiva, como producido a partir del grado cero o como extinguiéndose, es decir reuniéndose con el grado cero.

En ese momento la cuestión no es en absoluto saber si hay un espacio y un tiempo vacíos, la cuestión es saber que de todas maneras hay una conciencia vacía del espacio y del tiempo. Hay una conciencia vacía del espacio y del tiempo que es la conciencia determinada por y en función del grado cero como principio de la producción de cualquier real en el espacio y en el tiempo –producción a partir de cero o principio de la extinción–. No quisiera hacer aproximaciones muy forzadas, pero al nivel físico de la intensidad en Kant, pueden ver lo que Hölderlin decía: la línea recta del tiempo marcada por una cesura que es la intuición=0, lo que Kant llamará «la intuición formal vacía» a partir de la cual será producido lo real que llena el espacio y el tiempo. Es esta intuición=0, esta intuición vacía lo que forma la cesura. Es en función de esta cesura, de este grado cero implicado por toda cantidad intensiva, que esto está naturalmente en correlación con el tiempo como forma vacía, como línea pura. Así pues, sobre el tiempo como línea pura se marca la cesura del grado cero que va a hacer que el antes y el después ya no rimen conjuntamente. Una vez más, la cuestión no es si hay un espacio y un tiempo vacíos, la cuestión es que hay una conciencia vacía del tiempo en virtud de la naturaleza misma del tiempo. En otros términos, Dios devino tiempo en el mismo momento en que el hombre devenía cesura. Es difícil, no se comprende nada, pero es bello.

He aquí todo lo que quería decir sobre el tiempo que sale de sus goznes. La cantidad intensiva opera una síntesis entre el grado cero que ella implica, a partir del cual es producida, y el tiempo como línea pura o forma vacía. La cantidad intensiva como grado de lo real que llena un espacio y un tiempo opera la síntesis entre un grado cero a partir del cual ese real es producido o se extingue, y el tiempo como forma vacía o línea pura. De modo que habrá complementariedad entre la función de cesura que la conciencia intensiva juega en el tiempo y la forma lineal vacía que el tiempo adopta.

De allí que, como dirá Hölderlin, el hombre –la conciencia del tiempo– no es más que cesura, Dios no es más que tiempo vacío. Es el doble desvío. Kant no iba hasta allí por una razón muy simple. La preciso: Kant sustraía a Dios y al alma del conocimiento. Les daba una función en el campo del

conocimiento, pero no eran conocidos como tales, puesto que sólo conocemos fenómenos, no conocemos más que lo que aparece. No suprimía ni a Dios ni al alma puesto que iba a darles una función completamente distinta, una función práctica, moral. Pero desde el punto de vista del conocimiento Dios pasa por el tiempo vacío tanto como el alma pasa por la cesura.

¿Va mejor? Lo auténtico vivido pertenece absolutamente a lo abstracto. Lo abstracto es lo vivido. Casi diría que desde que ustedes alcanzan lo vivido, alcanzan lo más vivo de lo abstracto. En otros términos, lo vivido no representa nada. Y ustedes no podrán vivir más que de lo abstracto y nadie jamás ha vivido otra cosa que lo abstracto. Yo no vivo la representación de mi corazón, vivo una línea temporal que es completamente abstracta: ¿qué hay más abstracto que un ritmo?

Intervención: *(Inaudible)*

Deleuze: Las anticipaciones de la percepción en Kant quieren decir algo muy simple. Ustedes no pueden decir *a priori* sobre la percepción, si hay un color que se llama rojo y otro color que se llama verde. Eso es lo dado, no pueden decirlo independientemente de la experiencia, está dado en la experiencia. Hay dos cosas que pueden decir *a priori*: lo que sea que esté dado en el espacio y en el tiempo es una cantidad extensiva pero posee también un grado, es decir una cantidad intensiva. Eso es un juicio *a priori*. A saber, nada vendría a llenar el espacio y el tiempo como cantidad extensiva si no tuviera también un grado. Anticipo entonces la percepción puesto que tengo allí una determinación. Es lo único que puedo decir *a priori*. Hay entonces anticipación.

Los estoicos son novedosos en relación a la antigüedad. Ellos emplean «límite» en un sentido completamente distinto, no es el límite de los filósofos de tipo platónico. En Epicuro esto no ocurre en absoluto en el mismo sentido. La definición del tiempo epicúreo ni siquiera será de la novedad de la forma del tiempo estoico. Se trata típicamente del tiempo modal. Aquí quisiera que Gilles Chatelet encadene y diga, desde su punto de vista un poco matemático, por qué precisamente es que esta concepción del tiempo como línea recta es fundamental.

Gilles Chatelet: En Platón tenemos un tiempo que es creado, es decir que en alguna parte existe una trascendencia que está por encima del tiempo y que, en correlación con él, posee una dimensión superior. Ese tiempo de Platón mide los períodos, es un conjunto de períodos, y asegura la repetición de las identidades en los astros, el calendario. Lo fundamental a retener es que el tiempo es un número. Ese tiempo, por añadidura, mide el orden. El tiempo en Platón describe el orden. El caos, por ejemplo, no posee tiempo. El tiempo es una especie de calendario de expresión del orden del mundo: es un sistema de referencias del orden, es en el mundo, es un ser mundano.

En Aristóteles todo está puesto por el movimiento, y el tiempo está en el movimiento, es interior a la masa. El tiempo está ligado a los cuerpos. El tiempo será puramente astrológico. A Aristóteles debemos la noción de tiempo eterno, infinito y uniforme, pero en ambos, en Platón y en Aristóteles, tenemos una representación cíclica.

En Plotino hay un operador abstracto que se llama lo Uno, que no tiene ninguna calificación. Y hay algo que se degrada desde que se sale de lo Uno. El tiempo mide ciertamente la degradación en relación a la eternidad. Plotino dice que el tiempo es la adición irreparable del ser a sí mismo. El tiempo es una caída –léase una degradación– y Plotino habla de ascensión hacia Dios. La figura matemática que se adecuaría a lo que dice Plotino se llama recta proyectiva. El tiempo es una recta, pero una recta encorvada. Ya no es un círculo. Es un círculo menos un punto (lo Uno). El tiempo en Plotino sería una especie de tiempo proyectivo, está ya la idea de lo irreversible. En Plotino el tiempo deriva de lo Uno y lo Uno es trascendente al tiempo. El tiempo no es exactamente un ser cósmico, es el alma quien aprecia el tiempo. El tiempo es ya un equivalente de la eternidad, no posee ni comienzo ni fin. El punto fuera del círculo no está en el tiempo, lo Uno está por encima, no se comienza jamás. Es bastante paradojal.

En Kant el tiempo deviene una condición de posibilidad de los fenómenos. El carácter sucesivo de los fenómenos implica el tiempo, por tanto es el tiempo lo que es trascendente. El tiempo es lo que se llama una multiplicidad, es unidimensional y sobre todo es ordenado. Al final, Kant dice que tiende a la recta. Ahora bien, ¿qué es una recta? La recta real es una función. El tiempo como parámetro da la trayectoria, deviene condición de

una función. No es la imagen de la representación, es la función misma. ¿Por qué Kant es completamente moderno? Porque la temporalidad es definir la topología. Pero la idea esencial de Kant es que el espacio abstracto que está allí es puro parámetro. Hay dos cosas en Kant: en primer lugar, una revolución tecnológica en el sentido en que se afirma con claridad que el tiempo es una recta real, pero existe también una noción de función.

Deleuze: Dices algo muy importante, que con Kant el tiempo deja de ser número o medida y deviene parámetro. Quisiera que expliques la diferencia.

G. Chatelet: El parámetro no es un resultado. Un número, para los griegos, es simplemente una medida, y la medida del tiempo es posible. «Parámetro» no tiene definición en matemática, es simplemente una noción. El tiempo devenido parámetro ya no es un resultado, deviene dato inicial. Un parámetro es lo que está dado.

Deleuze: Yo creo que decir que el tiempo deja de ser un número o que el tiempo deja de medir algo y que por tanto no está subordinado a lo que mide es exactamente lo mismo a decir que el tiempo deviene un parámetro, que está relacionado con un problema de constitución. Yo decía que el tiempo se descurva o que deviene línea recta. Hay algo equivalente en esta concepción moderna del tiempo en la cual ocurre al mismo tiempo que aparece una forma vacía del tiempo paramétrico y que hay complementariedad con algo que hace función, o bien de cesura en la tragedia, o bien de corte en la instrumentación matemática.

Yo estoy un poco contrariado por el rol clave que Gilles Chatelet da a Plotino. En la antigüedad todo es mucho más complicado de lo que se ha dicho hasta el presente. De hecho había dos direcciones, y las dos direcciones tenían al menos algo en común. En las dos direcciones el tiempo no posee más que un carácter modal y jamás un carácter tonal. Las dos direcciones son: por un lado, el tiempo como número del movimiento, subordinado entonces al cosmos físico, subordinado a la *phusis*; y luego Plotino rompe con eso –pero no es el primero– y hace una concepción del tiempo que está subordinado no a la *phusis* sino al alma. Yo no estaría completamente de

acuerdo con Gilles Chatelet sobre la importancia de ese punto, de Plotino. Las dos tentativas, el tiempo subordinado al alma y el tiempo subordinado a la *phusis*, mantienen y tienen al menos en común el afirmar un carácter pura y únicamente modal del tiempo –por tanto el tiempo como imagen de la eternidad–, un carácter secundario y derivado del tiempo. Y ambas tienen un punto de convergencia en la antigua teoría del alma del mundo.

Comtesse: *(Inaudible).*

Deleuze: Lo trascendente a propósito de Kant... Una vez más, hay dos nociones. La noción kantiana es «trascendental», el tiempo es trascendental. Pero toda la noción kantiana de trascendental está hecha para refutar la noción clásica de trascendente. Lo trascendental no es trascendente.

Quisiera pasar muy rápido al segundo punto, a la segunda fórmula que quisiera aplicar a Kant. Voy muy rápido, pero pensar el tiempo es ciertamente lo más difícil. Es la fase de la filosofía como filosofía crítica. Es la filosofía moderna, definida por Kant bajo la forma de una filosofía crítica.

¿Qué es lo otro del pensamiento en la filosofía clásica? Lo otro del pensamiento es ante todo el espacio. El espacio era concebido como limitación. Era concebido como obstáculo, como resistencia y también como limitación. ¿Por qué? Porque sucede que mi pensamiento está relacionado a una sustancia pensante ella misma inextensa; el pensamiento es el atributo de una sustancia pensante inextensa, pero esta sustancia pensante termina en un cuerpo. Es el famoso problema que envenenará a la filosofía clásica: la unión del alma como sustancia pensante y del cuerpo como sustancia extensa y el hecho de que el alma acabe en un cuerpo aunque sea en sí misma inextensa. Ven ustedes que es un problema inextricable: ¿cómo es que algo inextenso puede terminar en algo extenso? Eso va a resultar en todo tipo de paradojas. Esto introduce en efecto una limitación fundamental del pensamiento, puesto que va a ser la fuente de todos los errores, de todas las ilusiones que no solamente ponen obstáculos al pensamiento, sino que lo limitan.

Si el espacio es lo otro del pensamiento, digo que es un otro de –literalmente– la alteridad. La sustancia extensa es otra que la sustancia pensante, aunque sea supuesta unisustancial. De allí la muy conocida posición de

Descartes en la cual había tres sustancias: la sustancia pensante, la sustancia extensa y la unión de la sustancia pensante y la sustancia extensa.

Con la transformación kantiana todo cambia de aspecto. ¿Por qué? Nos acordamos del tiempo devenido línea recta y ya no podemos decir que lo importante es el espacio como obstáculo o resistencia al pensamiento o como limitación del pensamiento. Aquí es el tiempo, que deja de estar subordinado al espacio, el que toma una independencia a la vez que adquiere esa forma que hemos visto, esa forma pura. Y no es que tome el lugar del espacio, no es obstáculo al pensamiento, es el límite que trabaja el pensamiento desde adentro. A la noción de limitación externa la sustituye la noción de límite interno. El tiempo es límite que trabaja el pensamiento, que atraviesa el pensamiento de punta a punta, es el límite inherente, interior al pensamiento; mientras que en la filosofía clásica es el espacio lo determinado como limitación exterior del pensamiento.

Todo ocurre entonces como si el pensamiento tuviera su enemigo en sí. No lo recibe del afuera. Ahí hay una especie de cambio fundamental. Pensar el tiempo quiere decir sustituir el esquema clásico de una limitación exterior del pensamiento por lo extenso, por la idea muy, muy extraña de un límite interior al pensamiento que lo trabaja desde dentro, que no viene en absoluto de afuera, que no viene en absoluto de la opacidad de una sustancia. Como si en el pensamiento hubiera algo imposible de pensar. Como si el pensamiento estuviera trabajado desde adentro por algo que no puede pensar.

Desde entonces, el problema en Kant ya no será el de la unión del alma y del cuerpo, es decir la unión de dos sustancias una de las cuales es extensa y la otra inextensa. El problema ya no será el de la unión de dos sustancias distintas. Será el de la coexistencia y la síntesis de dos formas –que es completamente diferente que dos sustancias– de un único y mismo sujeto. En lugar de la unión de dos sustancias, la síntesis de dos formas del mismo sujeto, lo cual implica que el sujeto no es sustancia.

¿Qué son estas dos formas que van a tener que unirse? Ya no puedo incluso decir *en* el mismo sujeto, puesto que la sustancia no será inherente al sujeto. Son dos formas *para* un mismo sujeto. He aquí que este sujeto va a estar atravesado por esa línea del tiempo. El sujeto está como atravesado por dos formas y él mismo no es otra cosa que la síntesis –el punto más

misterioso– de esas dos formas. ¿Qué son esas dos formas? Por un lado, la forma del pensamiento, y por otra, la forma del límite interno del pensamiento. ¿Qué quiere decir esto concretamente?

La forma del pensamiento es primeramente el acto del «yo pienso», el «yo pienso» como acto o como determinación. Decir «yo pienso» es determinar algo. ¿Qué? Lo veremos después. En el sentido más universal, forma del pensamiento = «yo pienso». Es decir, se trata del pensamiento en tanto se relaciona a un sujeto, pero no tengo derecho a decir que es una sustancia.

Segunda determinación de la forma del pensamiento. Es que, como dice Kant, «yo pienso» es la representación más pobre, es el pensamiento más pobre que acompaña todos los pensamientos: yo=yo es el yo del «yo pienso». El «yo pienso» es la forma universal de la determinación, pero en un sentido no determino nada. En «yo pienso» la determinación está vacía. Concretamente, los actos de pensamiento son conceptos. Hemos visto que los actos *a priori* del pensamiento son conceptos especiales que llamamos categorías.

Así pues, forma del pensamiento es el conjunto del «yo pienso» y de las categorías, el conjunto del «yo pienso» y de eso que el yo piensa, a saber: las categorías o los predicados del objeto como tal. Eso son las formas del pensamiento. Kant dirá también «formas de la espontaneidad». En tanto «yo pienso» es el acto de la determinación e implica una actividad, que es la actividad del pensamiento, Kant reservará la palabra espontaneidad para calificar la forma del pensamiento en esos dos casos.

¿Pero qué hay además de estas dos formas del pensamiento? Hemos visto la forma de la receptividad o de la intuición. La forma de la intuición implica también dos cosas. Del mismo modo que hemos visto hace un momento que la forma del pensamiento es el yo, el yo de «yo pienso», y también el concepto como acto del pensamiento, los conceptos *a priori*, es decir las categorías, las formas de la receptividad son el espacio y el tiempo.

Hay dos veces dos formas. La última vez yo decía que el espacio es la forma de la exterioridad y el tiempo es la forma de la interioridad. Eso no impide que esas dos formas tengan en común el ser formas de la intuición o de la receptividad. La forma de la receptividad es doble: forma de exterioridad = espacio, forma de interioridad = tiempo. Por otra parte existe la

forma de espontaneidad que son el «yo pienso» y las categorías. Ven entonces –es muy importante– que esto se desdobla. Tienen una primera gran dualidad: forma de intuición –o de receptividad– y forma de espontaneidad. Y cada una de esas dos grandes formas tiene dos aspectos. La forma de receptividad posee dos aspectos: exterioridad-espacio, interioridad-tiempo. La forma de espontaneidad posee dos aspectos: el yo del «yo pienso», el yo=yo, y los conceptos que pienso, los conceptos *a priori*.

El problema de Kant es cómo un mismo sujeto, «yo», puede tener dos formas irreductibles una a la otra –irreductibilidad del espacio y el tiempo por un lado y del concepto por otro–; cómo un mismo sujeto puede tener dos formas, principalmente la forma del tiempo y la forma del pensamiento, y cómo es que según la forma del tiempo es receptivo y según la forma del pensamiento es espontáneo, determinante, opera determinaciones. Ya no se trata en absoluto de saber cómo el alma está unida al cuerpo. La respuesta a la unión del alma y del cuerpo se derivará evidentemente del problema así recompuesto: la síntesis de dos formas irreductibles de un mismo o para un mismo sujeto, es decir, la síntesis de la forma de la espontaneidad del pensar y la forma de la receptividad del tiempo para un mismo sujeto. Es por eso que el tiempo es ya autor del pensamiento.

Es evidente, la síntesis es síntesis de algo que separa o que desgarra. Y esa especie de yo kantiano está desgarrado por esas dos formas que lo atraviesan y que son completamente irreductibles una a la otra. ¿De dónde viene entonces la armonía? ¿Cómo puede funcionar ese sujeto claudicante que no piensa nada sin que lo que piense tenga un correspondiente en el espacio y en el tiempo, que no encuentra nada en el espacio y el tiempo que no tenga un correspondiente en el pensamiento? Y sin embargo, el espacio y el tiempo y el pensamiento son dos formas absolutamente heterogéneas. Es un sujeto que está literalmente rajado, atravesado por una especie de línea que es precisamente la línea del tiempo.

De modo que yo diría, como tercer punto, que en la filosofía clásica el otro del pensamiento era el otro de la alteridad y que con Kant comienza algo absolutamente nuevo: el otro en el pensamiento. Es un otro de la alienación. De seguro Kant no emplea esa palabra, pero los poskantianos producirán una teoría fundamental de la alienación que se revelará en su estado más perfecto en Hegel. La diferencia es entre lo otro de la alteridad,

que es realmente un otro exterior que obstaculiza el pensamiento, y el otro de la alienación, que es este límite interior.

¿Qué es esa alienación? La alienación del sujeto en Kant es precisamente el hecho de que esté como desgarrado por la dualidad de las dos formas que le pertenecen una tanto como la otra: forma de la receptividad y forma de la espontaneidad.

De golpe, estamos casi por comprender lo que podría querer decir la expresión «yo es otro». Es en principio una expresión de Rimbaud. Está en las cartas. El contexto es el más clásico posible, es puramente aristotélico. Las dos veces que Rimbaud comenta la fórmula «yo es otro», la lanza teniendo como apoyo una filosofía extremadamente clásica. Es evidente que Rimbaud ha tenido un profesor que le ha dado un curso sobre Aristóteles. Es la carta II, en la edición La Pléyade, 1971: *Yo es otro, tanto peor para la madera que resulta violín...*[7] Carta a Paul Demeny: *Porque yo es otro. Si el tigre se despierta... yo asisto a la eclosión de mi pensamiento, lo observo, lo estudio...*[8] Aristóteles nos dice que existe la materia y luego la forma que informa la materia. La materia es el cobre; el clarín es el cobre que ha sido volcado en esa forma. No se puede ser más clásico. Y Rimbaud se asimila a una materia y dice: «el pensamiento me forma». En el otro ejemplo la madera deviene violín, se le da la forma del violín y recibe capacidades. Rimbaud extrae de allí la fórmula «yo es otro» que hace reventar evidentemente el contexto. Su cuestión es encontrar el poema, el acto poético apropiado, es Kant el que va a hacer el trabajo filosófico que corresponde a esa fórmula.

Es preciso partir a cualquier precio del *cogito* en Descartes, pues Kant se refiere a eso, incluso sin decirlo. Quisiera evidentemente ahorrarles un curso sobre Descartes, pero todo viene de esta fórmula: «pienso, luego soy, soy una cosa que piensa». El camino cartesiano es exactamente ese, pero se lo resume con «pienso, luego soy». La fórmula completa es la siguiente. «Pienso, luego soy»; se entiende, pues para pensar es preciso ser. ¿Qué soy? Soy una cosa que piensa. Ven ustedes el progreso: pienso, soy, soy una cosa que piensa. «Pienso» = determinación.

[7] Carta de A. Rimbaud a George Izambard, 13 de mayo de 1871.

[8] Carta de A. Rimbaud a Paul Demeny, 15 de mayo de 1871. Cf. *Obra Completa*, edición bilingüe: Ediciones 29, Madrid, 1980.

«Soy» es la posición de una cosa indeterminada. «Soy una cosa que piensa» es la cosa en tanto que determinada. ¿Me siguen? Hay tres términos: una determinación –pienso–; una cosa a determinar, una existencia o un ser; y en tercer lugar, lo determinado, o sea la cosa pensante. La determinación determina algo a determinar. Ustedes me dirán que si no hay más que esto, no vamos muy lejos...

Tengo entonces tres cosas: yo pienso, yo soy, yo soy una cosa que piensa. A primera vista esto aparece como impecable. He aquí que Kant llega y dice: «Para nada, ha olvidado un término». No es en absoluto complicado. Kant va a corregir, y ahí estamos de lleno en el porvenir de la filosofía alemana. Dice, de acuerdo, yo pienso = determinación. Para pensar es preciso ser, entonces la determinación implica algo indeterminado que está a determinarse por la determinación. Tengo necesidad de esta fórmula complicada para algo muy simple. Vean, es muy simple. «Pienso, luego soy». «Pienso» es una determinación, la determinación implica algo indeterminado que está justamente a determinarse por la determinación. «Yo pienso, yo soy» funciona entonces. Pero allí Kant hace un corte, una cesura. «Pienso, luego soy», muy bien, dice, pero usted no puede extraer de ahí «soy una cosa que piensa». Kant ha visto una falla allí donde el otro creía estar en una especie de continuidad que no se le podía refutar.

Una vez más, la determinación implica algo indeterminado a determinar por la determinación, de acuerdo. Pero, dice Kant, eso no nos dice aún la forma, bajo qué forma lo indeterminado –es decir, el «yo soy»– es determinable por la determinación. La determinación, la existencia indeterminada, la existencia determinada por la determinación; Descartes pensaba tener allí un *continuum* del pensamiento. La determinación era «yo pienso», la existencia indeterminada era «yo soy», la determinación determinaba lo indeterminado: «yo soy una cosa que piensa». Kant dice: «yo pienso» = determinación; «yo soy» = existencia indeterminada implicada por el «yo pienso», para que haya determinación es preciso que haya algo a determinar; pero he aquí que aún habría que decirnos bajo qué forma lo indeterminado, la existencia indeterminada, aquello a determinar, lo que debe ser determinado es determinable por la determinación. Descartes ha olvidado una sola cosa: definir la forma de lo determinable. Así pues, no había tres términos –la determina-

ción, lo indeterminado y lo determinado– sino cuatro –la determinación, lo indeterminado, la forma de lo determinable y lo determinado–.

Si comprenden esto han comprendido todo porque ya tienen la respuesta de Kant. ¿Bajo qué forma está determinada la existencia indeterminada tal como está implicada por el «yo pienso»? El «yo pienso» es una determinación, es decir un acto de la espontaneidad. Implica un «yo soy», pero un «yo soy» completamente indeterminado. Y bien, sí, nos decía Descartes, es completamente indeterminado, pero qué importa, si la determinación «yo pienso» basta para determinar su determinado: «yo soy una cosa que piensa». Lo que ha olvidado es que «yo pienso» es una determinación que implica algo indeterminado, pero eso no nos dice bajo qué forma el «yo soy» es determinable por la determinación «yo pienso». Respuesta de Kant: la forma bajo la cual el «yo soy» es determinable es evidentemente la forma del tiempo.

Y van a caer entonces sobre esa paradoja que Kant mismo va a definir con una fórmula admirable: la paradoja del sentido íntimo, la paradoja del sentido interior[9]. La determinación activa «yo pienso» determina mi existencia, determina activamente mi existencia, pero no puede hacerlo más que bajo la forma de lo determinable, es decir bajo la forma de un ser pasivo en el espacio y en el tiempo. Entonces «yo» es efectivamente un acto, pero un acto que no puedo representarme más que en tanto que soy un ser pasivo. Yo es otro. Por tanto, yo es trascendental. La determinación activa del «yo pienso» no puede determinar mi existencia más que bajo la forma de la existencia de un ser pasivo en el espacio y en el tiempo.

En otros términos, esto quiere decir que es el mismo sujeto el que ha tomado dos formas, la forma del tiempo y la forma del pensamiento, y que la forma del pensamiento no puede determinar la existencia del sujeto más que como la existencia de un ser pasivo.

[9] Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., parágrafo 6, pág. 121 y sobre todo parág. 24, pág. 175.

Clase III.
Tiempo y pensamiento: la síntesis de la percepción y lo sublime

21 de Marzo de 1978

Kant se interesaba mucho por un autor extraño que se llamaba Swedenborg[1], y Swedenborg tenía una cierta concepción no solamente de los espíritus, en el sentido del espiritismo, sino también una concepción del espacio y del tiempo en función del espiritismo.

Para responder a una pregunta, cuando se dice, por ejemplo, «pienso en alguien» y he aquí que ese alguien entra a la habitación, se emplea «pensar» en un sentido extremadamente general, a saber: toda actividad de una facultad cualquiera vinculable a un sujeto llamado pensante, sea cual sea el modo de pensamiento. Cuando se dice que yo pienso en alguien, se quiere decir que yo imagino a alguien o recuerdo a alguien, y he aquí que, por azar, por coincidencia, ese alguien entra en la pieza. Podemos muy bien usarlo así en términos muy vagos y generales. Me parece que no se plantea el problema en términos kantianos. En el punto del análisis en el que estamos, Kant

[1] Cf. Kant, *Sueños de un visionario aclarado por sueños de metafísica*, Leviatán, Bs. As., 2004.

lo ha sustituido por un uso restringido en el cual pensar no quiere decir imaginar o recordar o concebir, sino únicamente producir conceptos. Sentir quiere decir únicamente recibir, aprehender una diversidad sensible; imaginar quiere decir producir imágenes o producir determinaciones espacio-temporales correspondientes a conceptos.

Al nivel en el que estamos concédanme pues que, cualquiera sean estas definiciones restringidas y su valor, pensar, imaginar y sentir no son tratados por Kant como modos de un mismo tipo de pensamiento sustituibles entre sí, sino como facultades específicas. De modo que cuando ustedes dicen «Y ese alguien entra», no hay ninguna actividad del pensamiento, hay un acto de imaginación, hay repentinamente la diversidad sensible que ofrece ese alguien. Eso es lo que diría Kant.

Kant dice, en un texto de la *Crítica de la razón pura*: «Si el cinabrio fuese ora rojo, ora negro, ora pesado, ora ligero, no tendría jamás la oportunidad de asociar –léase: mi imaginación no tendría jamás la oportunidad de asociar–, el cinabrio pesado con el color rojo»[2]. Si la naturaleza no estuviese sometida a reglas concretas, no habría asociación de ideas. En otros términos, tener una asociación de ideas implica que las cosas –y ya no las ideas– estén sometidas ellas mismas a reglas análogas a las reglas a las que estamos asociados nosotros. Es decir, si Pierre no venía a Vincennes, o no hubiese venido a Vincennes, yo no habría tenido jamás la oportunidad de asociar la idea de Vincennes y la idea de Pierre.

Voy a intentar precisar esta cuestión de las facultades, pero ven ustedes bien que no pueden invocar el ejemplo que acaban de dar como transformando el problema de la relación pensamiento-imaginario, porque se tratará allí, de hecho, de una de las formas de pensamiento. Cuando pienso que Pierre está ahí, de hecho no he pensado nada, puesto que no he formado ningún concepto. He imaginado o recordado.

Hay algo muy, muy curioso en Kant, con sus tres grandes críticas. Cuando escribe la *Crítica de la razón pura*, en 1781, tiene 57 años; la *Crítica de la razón práctica* es de 1788; y finalmente, la última gran obra de Kant, la

[2] Kant, «Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento», en *Crítica de la razón pura*, op. cit., pág. 158.

Crítica del juicio, es de 1799, tiene 76 años. Me decía entonces que no hay tantos filósofos precoces. Si hubiera muerto a los 50 años, sería una especie de filósofo secundario, un buen discípulo de Leibniz, un filósofo cualquiera. Hay un solo caso, el caso extraordinario de Hume. Él tenía todo su sistema, todos sus conceptos a los 22 o 25 años, después no hará más que repetir, mejorar.

Hoy quisiera hablar de ese libro extraordinario que es la *Crítica del juicio*. Si digo que es extraordinario, es porque es un libro fundador de una disciplina. Incluso aunque la palabra existiera antes, hay una disciplina particular que va a ser radicalmente fundada por la *Crítica del juicio*. Es la fundación de toda estética posible. La estética comenzó a existir como algo diferente a la historia del arte con la *Crítica del juicio*. Es un libro extremadamente difícil, no pretendan comprender cada línea, sigan el ritmo.

Quisiera desarrollar un poco la diferencia entre lo cartesiano, tal como aparece en Descartes, y lo kantiano tal como aparece en Kant. Habría que esquematizar en el nivel de un cierto trabajo de pensamiento.

Ya en Descartes aparece algo que tendrá una gran importancia en la evolución de la filosofía: la sustancia, donde ciertas sustancias son determinadas como sujetos. Puede decirse esto muy esquemáticamente, estas fórmulas han sido fórmulas que ayudan. No todas las sustancias, sino un tipo de sustancia que llamamos sustancia pensante, está determinada como sujeto. Es el descubrimiento que va a marcar toda la filosofía a partir del siglo XVII, la filosofía llamada moderna, es el descubrimiento de la subjetividad. ¿Por qué descubrimiento de la subjetividad? ¿Por qué habría que descubrir la subjetividad? Es el descubrimiento de una subjetividad que no es la del yo empírico, no es la subjetividad de usted o de mí.

Si desde el punto de vista del trabajo del concepto digo que el *cogito* cartesiano es la asignación de la sustancia como sujeto, lo kantiano es muy diferente. Todo ocurre como si hubiera un paso más, a saber: la forma de la subjetividad rompe con la sustancia, el sujeto ya no es determinable como sustancia, la subjetividad se libera de la sustancialidad. Los filósofos –como los científicos– no se contradicen unos a otros, hay todo un trabajo del concepto. Intento decir muy concretamente el de Descartes.

Descartes parte de una operación famosa que se llama «la duda». Él se pregunta, en textos muy bellos: «Quizá esta mesa sobre la que golpeo no

existe, y quizá mi mano que golpea no existe»[3]. Y todo el mundo sabe muy bien que es una manera de decir. Es preciso que haya un desfasaje entre el estilo y el contenido, no se trata de decir que la mesa no existe. El problema de Descartes es totalmente otro, es el fundamento de la certeza, es decir, de una certeza que esté sustraída a toda duda posible. Me da igual que exista o no, lo que me pregunto es si se trata de una certeza que contiene en sí misma su propio fundamento. No. Seguro que la mesa existe, eso está claro, pero esa certeza no contiene en sí su propio fundamento.

¿Hay certezas que contengan en sí mismas su propio fundamento? Aquí subo un nivel: decimos que dos y dos son cuatro. Estamos seguros. Los héroes de Dostoievski dicen: ¿podemos no querer que dos y dos sean cuatro? ¿«Dos y dos son cuatro» es una certeza que tiene en sí su propio fundamento? ¿Por qué dos y dos serían cuatro? Podemos entonces demostrarlo –es complicado–. En cambio, Descartes piensa que es la operación de la duda la que va a darnos una certeza que contiene en sí su propio fundamento. Hay una cosa de la cual no puedo dudar. Puedo dudar de la existencia de la mesa, puedo dudar de la proposición «dos y dos son cuatro», pero no puedo dudar de que en tanto que dudo, pienso. En otros términos, la operación de dudar, en tanto que dudar es pensar, va a proveerme una certeza que contiene en sí su propio fundamento.

«Yo pienso» es una fórmula extraña. En ciertos textos Descartes llega a decir que es un nuevo modo de definición. Es una definición del hombre. ¿Por qué? Antes de Descartes, en la escolástica por ejemplo, se daban sobre todo definiciones por géneros y diferencias específicas. «El hombre es un animal racional». «Animal» es el género, «racional» es la diferencia específica. Descartes dice que una definición de ese tipo nos remite siempre a alguna otra cosa que se supone que sabemos. Para comprender al hombre, que es un animal racional, se supone que sabemos lo que es el animal, hay que saber qué es racional. Él va a sustituirla por una definición de una forma totalmente distinta: «Pienso». Es muy curioso, porque no hay necesidad de saber lo que es pensar. Está dado en el acto de pensar, hay una especie de implicación. No es en absoluto una relación explícita entre conceptos, es un acto que hace uno con el acto de pensar.

[3] Cf. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Alianza, Madrid, 2005.

Cuando dudo, hay una cosa de la cual no puedo dudar: yo, que dudo, pienso. ¿«Yo»? ¿Qué es «yo»? ¿Es mi cuerpo, no es mi cuerpo? No tengo idea, puesto que de mi cuerpo puedo dudar. Lo único de lo cual no puedo dudar es de que, puesto que dudo, pienso. Ven ustedes que no se trata de una operación en la cual la duda alcanzaría a todo, sino de una operación que consiste en requerir una certeza que contenga en sí su propio fundamento como certeza.

«Pienso» es entonces un acto por el cual determino mi certeza. El «yo pienso» es una determinación, es una determinación activa. No solamente no puedo dudar de mi pensamiento, sino que no puedo pensar sin ser. Es decir, una misma relación implícita que va de dudar a pensar, va de pensar a ser. Al igual que dudar es pensar, para pensar hay que ser.

Ven ustedes la progresión de las fórmulas cartesianas: dudo, pienso, soy. «Pienso» es la determinación, «soy» es la existencia indeterminada: ¿soy qué? Y bien, la determinación va a determinar la existencia indeterminada, la determinación determina lo indeterminado. Esto quiere decir que soy una cosa que piensa, que soy una cosa pensante. He aquí que lo que soy está determinado por la determinación, está determinado como la existencia de una sustancia pensante

Entonces le decimos a Descartes que es muy lindo todo eso, pero ¿qué es lo que prueba que no es el cuerpo lo que piensa en nosotros? Un materialista de la época le dice eso. Y como le hemos hecho una objeción, Descartes responde –es muy insolente–: «No han comprendido nada, jamás he pretendido que no es el cuerpo lo que piensa en nosotros». Dice exactamente esto: «Lo que pretendo es que el conocimiento que tengo de mi pensamiento no tenga que depender de cosas que no son todavía conocidas». En otros términos, no se trata de saber si es el cuerpo o no el que piensa en nosotros, se trata de constatar, en la perspectiva del trayecto cartesiano, que la conciencia que tengo de mi pensamiento no puede depender de cosas que aún no son conocidas, puesto que la duda se posa también sobre el cuerpo.

Es entonces un camino desde el punto de vista lógico, pero de una lógica de un tipo nuevo, puesto que ya no opera por géneros o diferencias. Es una lógica de las implicaciones, por oposición a la lógica clásica que era una lógica de las relaciones explícitas entre conceptos. Descartes lanza un nuevo tipo de lógica, que es una lógica de las relaciones implícitas, una

lógica de la implicación. A través del «yo pienso», que es una determinación, ha determinado la existencia de aquello que piensa, y la existencia de aquello que piensa es determinada como existencia de la cosa pensante. Va entonces de la determinación a lo indeterminado, y a lo determinado: soy una cosa que piensa. En su lógica de las implicaciones, él enhebra «dudo», «pienso», «soy», «soy una cosa que piensa». Ha descubierto pues la zona en la que la sustancia era sujeto. Y surge Kant.

Comtesse: *(Inaudible)*

Deleuze: Lo que afirma Descartes es que el alma y el cuerpo son realmente distintos. Es más que una separación ontológica. ¿Pero qué es lo que llama, conforme a toda la tradición, una distinción real? Aquí también las palabras están tan definidas como en ciencia. La distinción real no es la distinción entre dos cosas, es un modo de distinción entre dos ideas y representaciones. Dos cosas son llamadas «realmente distintas» cuando puedo formarme la idea de una, cuando puedo representarme una sin hacer intervenir lo que sea de la otra. La distinción real tiene entonces por criterio las representaciones. «Dos cosas son completamente distintas» es una proposición que, en última instancia no tiene sentido. Llegaremos al nivel de la sustancia luego de la quinta meditación. En la segunda meditación no podemos saber en absoluto si es el cuerpo lo que en mí piensa, Descartes lo dirá formalmente. El alma y el cuerpo, el pensamiento y lo extenso son realmente distinguidos –que no es lo mismo que realmente distintos– como dos sustancias ontológicamente separadas o separables. Sólo podrá decirlo al final de las meditaciones. En la segunda meditación, cuando descubre el *cogito*, el «yo pienso», no puede decirlo todavía.

Y es por esto que entre las novedades del texto de Descartes hay algo en lo que él insiste mucho, y que es la verdadera novedad de las meditaciones, aún si no les gusta mucho Descartes: es el primer libro que introduce el tiempo en el discurso filosófico. Ahí hay algo formidable. Entre lo que dice en la segunda meditación y lo que dice en la quinta hay una temporalidad que se desenvuelve y que hacía que él no pudiera decir en la segunda lo que dirá en la quinta.

Esto no es cierto para todos los filósofos. Si tomo Aristóteles o Platón, hay una sucesión en la lectura, pero esta sucesión corresponde a un orden cronológico, es todo. En Descartes hay la erección de un orden temporal que es constitutivo de la dimensión metafísica.

En general, durante toda la Edad Media ha habido una teoría de las formas de distinción. Cada autor crea sus formas de distinción, pero en general había tres grandes tipos: la distinción real, la distinción modal y la distinción de razón. Y si ustedes vinculan estos tres tipos de distinción a las cosas mismas, si les dan un alcance ontológico, están produciendo un contrasentido. No tienen aún un alcance ontológico, tienen sólo un alcance representativo.

Hay una distinción real entre A y B cuando puedo pensar A sin pensar B, y B sin pensar A. Ven ustedes que se trata de un criterio del pensamiento, de un criterio de la representación. Dos cosas serán realmente distintas –y no verdaderamente distinguidas– cuando ustedes puedan formar la representación de una sin hacer intervenir lo que sea de la representación de la otra, y recíprocamente. Ejemplo: este encendedor está sobre este libro. ¿Son realmente distintos? Sí, yo puedo hacerme una representación del encendedor sin hacer intervenir lo que sea de la representación del libro. Puede que estén también verdaderamente distinguidos. Basta con que ponga el encendedor en mi bolsillo. Entre la cara y el reverso de una hoja hay una distinción real: puedo hacerme la representación de un lado sin hacerme la menor representación del otro. En las cosas, cara y reverso no están separados, pero en mi representación corresponden a dos representaciones. Entonces puede haber distinción real entre dos cosas que no están verdaderamente distinguidas.

Segundo tipo de distinción: la distinción modal. Hay distinción modal cuando puedo pensar, puedo representarme A sin B, pero no puedo representarme a B solo. Ejemplo: la extensión y la figura. Supongamos que puedo, a grosso modo, representarme una extensión sin figura. Pero no puedo representarme una figura sin extensión. Yo diría que entre la extensión y la figura hay una distinción modal. Y no hay que transportarla ontológicamente demasiado rápido, eso no quiere decir en absoluto que haya en las cosas una extensión sin figura, puede ser que no la haya. Ven ustedes, es lo mismo, se trata de criterios de representación.

Tercera distinción: la distinción de razón. Ocurre cuando me represento dos cosas que no hacen más que una en la representación. En otros términos, la distinción de razón es la abstracción. Cuando distingo cara y reverso de la hoja no hago una abstracción puesto que están dadas como dos en mi representación, puesto que hay dos representaciones. Pero cuando usted habla de longitud sin ancho, por pequeño que sea ese ancho, hace una abstracción, en tanto no tiene ninguna representación posible de un largo que no conlleve un ancho, por pequeño que sea. Entre largo y ancho hay entonces una distinción de razón.

Es asombrosa la manera en que las personas hablan de la abstracción, no saben en absoluto lo que es. La filosofía tiene una especie de técnica y de terminología, como las matemáticas. Generalmente se emplea la palabra abstracto para cosas en las que no hay ninguna abstracción. El problema de la abstracción es: ¿cómo puedo hacer dos de lo que no existe más que como uno en mi representación? No es difícil hacer dos de una cosa cuando tengo dos representaciones. Cuando digo «la cara de la hoja» no hago ninguna abstracción, puesto que la cara me es dada en una representación que existe. Cuando digo una longitud sin espesor hago una abstracción, porque separo dos cosas que están necesariamente dadas la una en la otra en mi representación.

Hay un filósofo que dio comienzo a la teoría de las distinciones. Una de las grandes cosas de la teología de la Edad Media es esta teoría de las distinciones[4]. Los teólogos de la Edad Media no eran tipos que se ocupaban de Dios. Es como si me dijeran que los pintores del Renacimiento son tipos que piensan en Dios. No, piensan en los colores, piensan en las líneas, y del cuerpo de Cristo sacan las cosas más extrañas. Lo que llamamos «teólogos» son personas que están inventando una lógica, una física, una dinámica.

Hasta ese momento, la teoría de las distinciones es completamente independiente de la cuestión de saber si las cosas están en sí mismas verdaderamente distinguidas o confundidas. De tal modo que de toda la historia del *cogito* – dudo, pienso, soy, soy una cosa que piensa– Descartes puede

[4] De seguro aquí Deleuze está pensando, entre otras, en figuras como Juan Duns Scoto o Guillermo de Ockam.

concluir únicamente que la representación que tengo de mi pensamiento y la representación que tengo de un cuerpo extenso son tales que puedo representar mi pensamiento sin representarme para nada una extensión, y puedo representarme una extensión sin representarme para nada mi pensamiento. Eso le alcanza a Descartes para decir que el pensamiento y la extensión son realmente distintos. Todavía no puede agregar que no es el cuerpo lo que en mí piensa.

Entonces, para deducir de la distinción real entre representaciones de sustancias la separación ontológica entre sustancias, necesitará pasar por todo un análisis del concepto de Dios, en el cual dice: si la distinción real entre representaciones de sustancias fuera tal que no le correspondiera una separación verdadera en las cosas, una separación ontológica en las cosas, entonces Dios sería un embustero, Dios nos mentiría puesto que el mundo sería doble. Dios sería doble, estaría cargado de una duplicidad, puesto que habría hecho dos mundos no conformes, el mundo de las representaciones y el mundo de las cosas. Ustedes ven en qué se compromete filosóficamente el hecho de que Dios sea embustero: implicaría una posición totalmente nueva del problema del mal. Si yo tuviera el poder de establecer distinciones reales entre representaciones sin que les correspondieran separaciones verdaderas entre cosas, el mundo sería doble: habría un mundo de mis representaciones y un mundo de las cosas. Entonces Dios no cesaría de engañarme, puesto que me inspiraría ideas verdaderas a las cuales no les correspondería nada en las cosas.

Para contestar a Comtesse, digo sólo que es cierto que es una cuestión de separación ontológica, pero no tan rápido. Devendrá una cuestión de separación ontológica allí donde Descartes podrá concluir: puesto que puedo representarme la sustancia pensante como realmente distinta de la sustancia extensa, entonces la sustancia pensante y la extensa son ontológicamente dos sustancias; desde entonces, no es el cuerpo lo que en mí piensa. Pero antes de haber pasado por todo esto no puede decirlo, sólo puede decir: «Concibo la sustancia pensante como realmente distinta de la sustancia extensa». Son realmente distintas puesto que, una vez más, ser realmente distintas es lo mismo que ser concebidas como realmente distintas. Son realmente distintas dos cosas cuyas representaciones son producidas sin que la una implique nada de la otra. Por tanto puede decir

que la sustancia pensante y la sustancia extensa son concebidas como realmente distintas, pero todavía no puede afirmar que no es la extensión, que no es el cuerpo, lo que en mí piensa.

Lo único que me parece interesante es esta idea de las relaciones implícitas –pero Descartes no las llama así– y, desde entonces, esta promoción de un orden del tiempo en la escritura filosófica.

¿Qué viene Kant a hacer allí? Kant quiere ir más lejos. Necesariamente, en relación a un filósofo precedente, quiere ir más lejos. Sólo que ese «más lejos» no preexiste, es preciso que lo haga. Uno de los textos más bellos de Kant es *¿Qué es orientarse en el pensamiento?*[5] En ese hermoso texto desarrolla toda una concepción geográfica del pensamiento. Y tiene incluso una nueva orientación: hay que ir más lejos. Descartes no fue lo suficientemente lejos puesto que determinó ciertas sustancias como sujeto. Haría falta ir más lejos y romper el lazo del sujeto con la sustancia. El sujeto no es sustancia. ¿Qué quiere decir eso? Él retoma e intenta señalar los puntos.

Él dice «yo pienso», de acuerdo. Es decir que se trata de una determinación activa. Y es en ese sentido que será llamada por Kant «forma de la espontaneidad». Parece extraño cuando dice que es la forma de la espontaneidad, pero se comprende todo si siguen de cerca la terminología. Quiere decir exactamente que el «yo pienso» es una determinación –toma eso de Descartes– y acompaña cada producción de conceptos. No puedo pensar un concepto sin incluírselo. En otros términos, el yo del «yo pienso» es el sujeto de todos los conceptos o, como dirá él, es la unidad de la síntesis. Así pues, sobre este punto, Kant cambia el vocabulario pero sigue de acuerdo con Descartes. ¿Por qué cambia el vocabulario? Había que esperar. Si cambia el vocabulario mientras sigue de acuerdo con Descartes, es porque necesitará ese vocabulario para el momento en que no lo esté. Ese es el primer punto.

Segundo punto. Para pensar es preciso ser. En otros términos, hay una relación de implicación entre la determinación activa «yo pienso», y la posición de una existencia indeterminada «yo soy». Kant lo dice todo el tiempo, aunque con frecuencia las palabras varían: el «yo pienso» implica un sentimiento de la existencia. Allí vemos muy bien la derivación: entre

[5] Kant, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1993.

Descartes y Kant estuvo Rousseau. A veces dice «una conciencia de una existencia indeterminada»: el «yo pienso» implica una pura conciencia de una existencia indeterminada.

Hasta ahí, de acuerdo con Descartes, ningún problema para él. Y es cuando un filósofo no tiene problemas que el filósofo siguiente está por llegar. No hay problemas para Descartes porque sostiene una determinación, sostiene la posición de una existencia indeterminada. Y va a decir que la determinación –«yo pienso»– determina lo indeterminado –yo soy–. La determinación determina lo indeterminado: soy una cosa que piensa. Ahí Kant dice: «No». Es el nacimiento de la filosofía alemana. Pienso en Leibniz. Hay objeciones que son como reproches. Bajo las objeciones hay siempre reproches teoréticos. Ya Leibniz decía de Descartes: «Va demasiado rápido». Es como un juicio de gusto.

Kant retoma algo de eso: «Es demasiado rápido». Dice: «De acuerdo, es una determinación, de acuerdo, la determinación implica la posición de una existencia indeterminada, pero eso no me dice bajo qué forma esta existencia indeterminada es determinable». Descartes desdeña eso porque no ha visto el problema. Yo pienso, yo soy, de acuerdo. Pero ¿qué soy? Descartes respondía «una cosa que piensa», puesto que aplicaba la determinación a lo indeterminado... Se vuelve muy claro lo que digo... Descartes hacía una operación por la cual aplicaba directamente la determinación a la existencia a determinar, aplicaba directamente el «yo pienso» al «yo soy» para obtener «soy una cosa que piensa».

Kant dice: «De acuerdo, yo pienso, yo soy, pero ¿yo soy qué, qué es lo que soy? ¡¿Una cosa que piensa?! ¡¿Pero con qué derecho dice eso?!». Descartes se hubiera puesto furioso... Kant le dice: «Pero usted está bloqueado, tiene una posición de existencia indeterminada y pretende determinarla por la determinación... No tiene ningún derecho de hacer eso. Usted tiene una determinación, tiene una posición de existencia indeterminada, puede siempre dar vueltas, pero no avanzará un paso. Usted está bloqueado ahí. ¿Por qué? Porque sacar la conclusión 'soy una cosa que piensa' supone –y usted no tiene el derecho de suponerlo– que la existencia indeterminada es determinable como la de una sustancia o la de una cosa» (en latín, *res cogitans*, la cosa pensante).

En virtud de todo lo que precede, es decir, de lo que he intentado decir la última vez, del cambio extraordinario de la noción de fenómeno, que ya

no designa la apariencia sino la aparición, lo que aparece en el espacio y en el tiempo, Kant puede decirnos ahora que la forma bajo la cual una existencia es determinada en las condiciones de nuestro conocimiento –de lo que pasa con los ángeles no sabemos nada– es la forma del tiempo.

Entonces el «yo pienso» es la forma de la espontaneidad o la forma de la determinación más universal, pero el tiempo es la forma más universal de lo determinable. La conclusión fatal de Descartes ha consistido en confundir lo indeterminado y lo determinable. Ahora bien, la determinación no puede alcanzar lo indeterminado más que con la mediación de la forma de lo determinable. En otros términos, «yo pienso», «yo soy», la determinación debe determinar la existencia indeterminada. Pero la existencia indeterminada «yo soy» no es ella misma determinable más que bajo la forma del tiempo. Es solamente bajo la forma del tiempo, como forma de lo determinable, que la forma del pensamiento va a determinar la existencia indeterminada.

He aquí que mi existencia no puede ser determinada más que como tiempo. Ahora bien, si el tiempo es la forma de lo determinable, bajo la cual mi existencia indeterminada puede ser determinada por el «yo pienso», ¿qué forma recibo de los determinable? La forma que recibo es la de un fenómeno en el tiempo, puesto que el tiempo es forma de aparición de los fenómenos. Aparezco y me aparezco a mí mismo en el tiempo.

¿Pero qué es «aparecer y aparecerse a sí mismo»? Son las coordenadas de un ser receptivo, es decir pasivo, que tiene una causa, que no actúa sin también sufrir efectos. Es eso lo que Kant va a llamar la paradoja del sentido interior, del sentido íntimo. El «yo pienso» es una determinación activa, es la forma misma de la determinación activa, pero la existencia que implica, el «yo soy», la existencia indeterminada que la determinación activa implica, sólo es determinable en el tiempo, es decir, como existencia de un sujeto pasivo que sufre todas las modificaciones según el orden y el curso del tiempo.

Hay una frase que es espléndida, es la versión kantiana de lo que decía la última vez: «Yo es otro». Es exactamente lo que dice Kant en la *Crítica de la razón pura*: «No puedo determinar mi existencia como la de un yo, sino que me represento solamente el yo, la espontaneidad de mi acto de pensar». «Me represento la espontaneidad de mi acto de pensar» significa que me

represento la determinación activa del «yo pienso» como la determinación que viene a determinar mi existencia, pero que no puede determinarla más que como la existencia de un ser no activo, de un ser en el tiempo.

He aquí que lo que separa el «yo pienso» del «yo soy» es la línea del tiempo. Es la línea pura y vacía del tiempo la que atraviesa, la que efectúa esta especie de rajadura en el yo, entre un «yo pienso» como determinación activa y un «yo soy» como determinable en el tiempo.

El tiempo ha devenido límite del pensamiento, y el pensamiento no cesa de tener que vérselas con su propio límite. Es desde adentro que el pensamiento está limitado. Ya no hay una sustancia extensa que limita y que resiste desde afuera la sustancia pensante, sino que la forma del pensamiento está enteramente atravesada, rajada como un plato, rajada por la línea del tiempo. Ella hace del tiempo el límite interior del pensamiento mismo, a saber, lo impensable en el pensamiento.

A partir de Kant, en lugar de darse como tarea el pensar lo que es exterior al pensamiento, la filosofía se dará como tarea el pensar lo que no es pensable. El verdadero límite atraviesa y trabaja al pensamiento desde dentro.

Reencontramos lo que intentaba decir la última vez, una especie de tensión entre dos formas. Por un lado, la forma activa de la espontaneidad o, si prefieren, la forma de la determinación activa «yo pienso» o forma del concepto, puesto que «yo pienso» es la unidad formal de todos los conceptos. Por otro, la forma intuitiva o receptiva de lo determinable: el tiempo. Las dos son absolutamente heterogéneas entre sí, y sin embargo hay una correlación fundamental: la una trabaja en la otra. Es en sí mismo que el pensamiento cobija lo que resiste al pensamiento.

¿En qué Heidegger es kantiano? Hay frases célebres tales como «Todavía no pensamos»[6]. Es kantiano cuando habla del tiempo en relación al pensamiento. La línea directa de Kant a Heidegger es ciertamente el problema del tiempo y de su relación con el pensamiento.

El gran problema que Kant descubre es: ¿cuál es la relación entre la forma de la determinación o de la actividad o de la espontaneidad y la forma de la receptividad o forma de lo determinable, el tiempo? Y si me deslizo un poco, ya no diría forma de la determinación y forma de lo

[6] Cf. M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 2005.

determinable, sino dos tipos de determinaciones heterogéneas. Ustedes me preguntarán con qué derecho puedo hacer el deslizamiento, pasar de la forma de la determinación «yo pienso» y la forma de lo determinable «tiempo» a la idea de que hay dos tipos de determinaciones. Eso queda para que lo veamos, pero sientan que esto ocurre al final de una serie de desplazamientos que habrá que justificar.

Los dos tipos de determinaciones son la determinación conceptual –puesto que todos los conceptos remiten al «yo pienso», los conceptos son actos del «yo pienso»– y la determinación espacio-temporal. Las dos son absolutamente heterogéneas, irreductibles. La determinación conceptual y la determinación espacio-temporal son absolutamente irreductibles una a la otra, y sin embargo no dejan de corresponderse, de tal manera que a cada concepto puedo asignarle las determinaciones espacio-temporales que le corresponden, tanto como, dadas las determinaciones espacio-temporales, puedo hacerles corresponder un concepto. ¿De qué manera? Eso es lo que nos queda por ver.

Si ustedes me conceden los deslizamientos que definiremos en un momento, decir que Kant plantea el problema de la relación entre la forma de la determinación y la forma de lo determinable y por eso da vuelta el elemento de la filosofía, es lo mismo que decir, a un nivel un poco más preciso, que ya no se trata del «yo pienso», sino de los conceptos, y ya no se trata del tiempo sino de las determinaciones del espacio y del tiempo. Se trata de la relación entre la determinación conceptual y la determinación espacio-temporal.

Partimos de esto: ¿cómo explicar que determinaciones conceptuales y determinaciones espacio-temporales se corresponden, mientras que no son en absoluto de la misma naturaleza? Kant plantea la pregunta concerniente a la relación de los dos tipos de determinaciones a dos niveles muy diferentes. Llamaremos a uno de esos niveles, el de la síntesis, al otro, el del esquema. Y sería ruinoso para un lector de Kant confundir la síntesis y el esquema.

Digo que esquema y síntesis son una operación que pone en relación, de cierta manera, determinación conceptual y determinación espacio-temporal. Y he aquí que la síntesis va a estar como estallada, como atravesada, va a ser desbordada por una aventura estupefaciente que es la experiencia de lo sublime. La experiencia de lo sublime va a hacer tambalear todas las síntesis.

Ahora bien, sólo vivimos de eso, no vivimos más que de síntesis, pero he aquí la experiencia de lo sublime, a saber, lo infinito de la bóveda estrellada o del mar enfurecido...

El esquema es otro caso en que hacemos corresponder determinaciones espacio-temporales y determinaciones conceptuales. Y allí también hay ciertas condiciones en que nuestros esquemas estallan: será la asombrosa experiencia del símbolo y del simbolismo. Los ingleses habían analizado el simbolismo antes que él, pero toda la novedad del análisis de Kant es evidente.

Ahora bien, será en la *Crítica del juicio*, en su último libro, que hará el análisis de lo sublime y todo el análisis del símbolo y del simbolismo, como si a medida que envejecía, hubiera devenido sensible a la catástrofe. A la doble catástrofe del aplastamiento de lo sublime –lo sublime me aplasta– y de la irrupción del símbolo. Entonces toda nuestra tierra, toda la tierra de nuestro conocimiento que habíamos construido a golpes de síntesis y de esquemas, comienza a vacilar.

¿Qué es la síntesis? Es la síntesis de la percepción. Pero no crean que eso es obvio. Digo que es desde ese nivel del análisis de la síntesis de la percepción que Kant puede ser considerado como el fundador de la fenomenología, es decir, de esa disciplina de la filosofía que se da por objeto el estudio no de las apariencias, sino de las apariciones y del hecho del aparecer.

¿Qué es la síntesis de la percepción? Todos los fenómenos son en el espacio y en el tiempo. Hay una diversidad –literalmente– indefinida en el espacio y en el tiempo. Aún más, el espacio y el tiempo son ellos mismos diversos. No solamente son formas en las cuales la diversidad se da, sino que nos dan también una diversidad propiamente espacial y temporal: la diversidad de los aquí y la diversidad de los ahora. Todo momento del tiempo es un ahora posible, todo punto del espacio es un aquí posible. Entonces, no hay solamente una diversidad indefinida en el espacio y en el tiempo, sino que hay también una diversidad indefinida del espacio y del tiempo. Ciertamente es preciso que lo diverso me sea dado a la percepción, pero si no tuviera más que ese dado de lo diverso, más que esa receptividad de lo diverso, jamás se haría una percepción. Cuando digo, por ejemplo, «Percibo un sombrero» o «Percibo un libro», quiere decir que constituyo en el espacio y en el tiempo un cierto espacio y un cierto tiempo. El espacio y el tiempo son indefinidamente divisibles, toda porción de un espacio es un

espacio, toda porción de tiempo es un tiempo. Entonces no son el espacio y el tiempo mismos los que dan cuenta de la operación por la cual determino un espacio y un tiempo. Percibo un pedazo de azúcar: percibo un complejo de espacio y de tiempo. Ustedes me dirán: «Para el espacio está bien, lo veo, está la forma, el grano… ¿Pero por qué de tiempo?». Porque esperar que el azúcar se disuelva forma parte de mi percepción. Cuando percibo algo, percibo una cierta temporalidad de la cosa y una cierta espacialidad de la cosa.

He aquí entonces, para Kant, un orden propiamente lógico, en absoluto cronológico, él no dice que haya que comenzar por una: existen tres operaciones que constituyen la síntesis. Síntesis que opera a la vez sobre la diversidad en el espacio y en el tiempo y sobre la diversidad del espacio y del tiempo. La síntesis consiste en limitar una diversidad en el espacio y en el tiempo y una diversidad del espacio y del tiempo mismos para decir «eso comienza, eso termina, etc.».

El primer aspecto de la síntesis es lo que él llama la síntesis sucesiva de la aprehensión de las partes. Toda cosa es una multiplicidad y tiene una multiplicidad de partes. Mi ojo recorre la cosa, yo percibo partes. Ustedes me dirán que hay cosas lo suficientemente pequeñas para que las perciba de una vez. Sí y no, quizás no. Aún más, por pequeña que sea la cosa, puedo comenzar por la derecha o comenzar por la izquierda, por lo alto o por lo bajo en mi percepción. Eso no toma mucho tiempo, es una temporalidad muy contraída. Hago una síntesis por aprehensión sucesiva de las partes.

Pero de repente eso ya se complica, no hemos terminado. Habría que distinguir dos casos. De todas maneras, en ambos la aprehensión de las partes es sucesiva. Percibo una casa, por ejemplo: la forma, el fondo, la perspectiva, la forma deviene fondo, etc.; comienzo por la derecha o comienzo por la izquierda, y sigo. Puedo comenzar por lo alto o por lo bajo, por la derecha o por la izquierda, será reversible. Yo podría decir que de la derecha a la izquierda o de la izquierda a la derecha, el muro está frente a mí. En cualquier caso mi aprehensión es sucesiva, pero la sucesión no tiene más que valor subjetivo. La sucesión está en mi aprehensión, no está en la cosa, no está en el fenómeno. Por el contrario, están sentados sobre un barco que baja por la corriente; ahí también tienen una sucesión, una aprehensión sucesiva de las partes, pero la sucesión es objetiva. Cuando la sucesión es

objetiva, dirán que perciben un acontecimiento. Cuando la sucesión es captada como subjetiva únicamente, perciben una cosa. Diremos que un acontecimiento es un fenómeno cuya aprehensión sucesiva de las partes es tal que la sucesión es objetiva. Al contrario, una cosa es tal que la sucesión es solamente subjetiva.

Así pues, el primer aspecto de la síntesis, que consiste en determinar las partes de un espacio y de un tiempo, es la síntesis de la aprehensión.

Supongamos que ha hecho vuestra aprehensión sucesiva de las partes. Suponga que usted está en una curiosa situación: cuando llega a la parte siguiente ha olvidado la precedente. No podría percibir. Es preciso que haya una operación de contracción, tal que cuando usted llega a la parte siguiente la precedente sea conservada; sino, si pierde de un lado lo que gana del otro, jamás llegará a determinar un espacio y un tiempo. Este segundo aspecto de la síntesis es la síntesis de la reproducción. Es preciso que usted reproduzca la parte precedente cuando llega a la siguiente. Entonces, no solamente debe producir partes sucesivas, sino reproducir las precedentes a través de las siguientes.

¿A la síntesis como acto de quién remiten los dos aspectos? Ni de la receptividad –la receptividad es únicamente el espacio y el tiempo y lo que aparece en el espacio y el tiempo, es la intuición– ni del concepto que es otra cosa. La síntesis remite a la imaginación, es el acto de la imaginación. Es extraño, vean lo que quiere decir. A través de los dos aspectos, aprehensión de las partes y reproducción de las partes, determino en efecto un espacio y un tiempo. Ahora bien, según Kant imaginar no es fabricar imágenes, no es pensar en Pedro que no está ahí. Imaginar es determinar un espacio y un tiempo en el espacio y en el tiempo. Hay claro una imaginación empírica: pienso en Pedro cuando no está ahí, o bien imagino a Pedro, sueño. Pero la imaginación que Kant llamará «trascendental» es el acto por el cual la imaginación determina un espacio y un tiempo. Ahora bien, ella determina un espacio y un tiempo por la síntesis de la aprehensión y la síntesis de la reproducción.

Pero aún falta otra cosa. Ya no estoy en la situación de una diversidad en el espacio y en el tiempo o del espacio y el tiempo mismos, estoy en la situación de un espacio y un tiempo determinados por la síntesis de la imaginación. Sin embargo, no puedo decir todavía que percibo. Para perci-

bir falta aún que este espacio y este tiempo determinados por la síntesis, o –lo que es lo mismo– lo que contiene este espacio y este tiempo, sea relacionado a una forma. ¿A una forma de qué? No a una forma de espacio o de tiempo, puesto que la tenemos. ¿Qué otra forma? Ven ustedes cómo progresamos. Habíamos partido de formas del espacio y del tiempo en general, es la forma de la intuición, luego el acto de la imaginación determina tal espacio y tal tiempo por los dos aspectos de la síntesis. Esta vez se trata de una forma, no la forma del espacio y del tiempo, sino una forma espacio-temporal. Por ejemplo, la forma de una casa o la de un león. Falta todavía otra forma para que haya percepción. Es preciso que yo relacione este espacio y este tiempo, o lo que contienen, a la forma de un objeto.

En ese momento, esto se vuelve difícil de comprender. ¿Qué quiere decir «es preciso que lo relacione a la forma de un objeto»? Podríamos imaginar un número de sensaciones en las cuales los datos sensibles, lo diverso, la diversidad sensible no estén relacionados a una forma de objeto. Es mi percepción la que está constituida de tal manera que relaciono la diversidad sensible a la forma de un objeto. En otros términos, no percibo un objeto, es mi percepción la que presupone la forma de objeto como una de sus condiciones. No se trata de algo, es una forma vacía. La forma de objeto es exactamente el índice por el cual se supone que las cualidades sensibles tales como las experimento remiten a un algo. ¿Un algo qué? Justamente, un algo=nada. Kant inventará la espléndida fórmula «un algo=x». Ustedes me dirán que no se trata de un algo=x cuando digo que esto es una mesa o un león, me dirán que eso no es «nada». Pero el objeto cualquiera, el objeto=x no recibe una determinación león, mesa o encendedor más que por la diversidad que yo le vinculo. Cuando ligo al objeto=x una diversidad hecha de largos pelos al viento, un rugido en el aire, una marcha pesada, una huida de antílope, digo que eso es un león. Lo que quisiera que comprendan es que, en cualquier caso, hay un objeto cualquiera, el objeto=x, que es una pura forma de la percepción. No percibo objetos, y es mi percepción la que presupone la forma de objeto. Entonces especifico el objeto, lo cualifico, según tal diversidad, tal espacio y tal tiempo que le relaciono. Cuando relaciono tal diversidad espacio-temporal, cuando relaciono tal forma espacio-temporal al objeto=x, el objeto=x ya no es x, puedo decir que es un león o una casa. Pero inversamente, jamás diré que es un

león o una casa si no dispusiera de la forma vacía del objeto=x, del objeto cualquiera, pues no es la diversidad sensible misma ni nada en ella lo que revela la operación por la cual la diversidad sensible se sobrepasa a sí misma hacia algo que llamo un objeto.

Entonces, además de la forma del espacio y del tiempo –forma de la intuición–, además de la forma espacio-temporal determinada –síntesis de la imaginación–, aún me hace falta una tercera forma. La forma del objeto cualquiera, en tanto le vinculo la forma espacio-temporal diciendo: «Es esto». De tal modo, el tercer aspecto de la síntesis, después de la aprehensión y la reproducción, es lo que Kant llama «reconocer». Cuando digo «es esto» opero un reconocimiento. Pero «es esto» implica una operación por la cual sobrepaso lo que me es dado, sobrepaso las formas del espacio y del tiempo, sobrepaso las formas puramente espacio-temporales, hacia la forma de un objeto cualquiera que la forma espacio-temporal va a determinar como tal o cual objeto.

Ahora bien, así como los dos primeros actos de la síntesis –aprehensión y reproducción– remiten a la imaginación porque consisten en determinar un espacio y un tiempo, el reconocimiento es un acto del entendimiento. ¿Por qué? Los conceptos que, ustedes recuerdan, son las representaciones del entendimiento, son los predicados del objeto cualquiera, del objeto=x. No todo objeto es león, no todo objeto es rojo, pero todo objeto tiene una causa, todo objeto es uno, todo objeto es una multiplicidad de partes, etc. Los predicados que pueden atribuir al objeto cualquiera son las categorías del entendimiento, son los conceptos del entendimiento. Así pues el reconocimiento, la forma del reconocimiento, la forma del objeto cualquiera, ya no es esta vez la síntesis de la imaginación, sino la unidad de la síntesis del entendimiento.

Un pequeño paréntesis. Por sobre todas las cosas, jamás confundan en el vocabulario kantiano el objeto=x y la cosa en sí. La cosa en sí se opone al fenómeno, puesto que el fenómeno es la cosa tal como aparece. El objeto=x no se opone en absoluto al fenómeno, es la referencia de todo fenómeno a la forma de objeto. La cosa en sí está situada fuera de nuestro conocimiento posible, puesto que no conocemos más que lo que aparece. La forma del objeto cualquiera es, por el contrario, una condición de nuestro conocimiento.

Entonces aprehensión, reproducción y reconocimiento son los tres aspectos que constituyen la percepción. Pero bajo las condiciones de algo distinto a la percepción. Volvamos a comenzar de cero. Tengo el conjunto de la síntesis: aprehensión de las partes sucesivas, reproducción de las partes precedentes en las siguientes, remisión a la forma de un objeto cualquiera. Así pues, he relacionado una forma espacio-temporal a una forma conceptual, la forma de objeto. Recomencemos por el principio. Hemos intentado analizar un edificio que sale del suelo. El edificio que sale del suelo es la síntesis. ¿Qué hay debajo de eso?

He dicho que para percibir un objeto aprehendo partes sucesivas, pero ¿cómo es que elijo esas partes? Es un asunto extraño, porque es muy variable de acuerdo al objeto. Aprehender partes sucesivas implica ya, incluso a nivel de la percepción, como una especie de evaluación vivida de una unidad de medida. Ahora bien, según la naturaleza de los objetos no hay unidad de medida constante. En la reflexión sí, desde el punto de vista del entendimiento sí tengo una unidad de medida constante: podríamos fijar un patrón –y aún así vamos a ver que ni siquiera es cierto–, el metro por ejemplo, y decir que hay tantos metros. Pero evidentemente no es eso lo que Kant quiere decir con «aprehensión sucesiva de las partes». Es una especie de medida cualitativa que conviene al objeto. ¿Qué quiere decir eso? Veo un árbol, miro, hago mi aprehensión de las partes sucesivas: comienzo por lo alto, luego voy hacia lo bajo, o a la inversa, y digo que este árbol es grande como diez hombres. Elijo una especie de unidad sensible para hacer mi aprehensión de las partes. Luego, detrás del árbol, hay una montaña, y digo que esa montaña es grande, hace como veinte árboles. Y luego miro el sol y me pregunto: ¿cuántas montañas hay? No ceso de cambiar de unidad de medida de acuerdo a las percepciones. Es preciso que mi unidad de medida esté en armonía con la cosa a medir. Hay variaciones muy asombrosas.

Kant nos dice en la *Crítica del Juicio* –se cuida bien de hacerlo antes– que el acto más elemental de la síntesis de la percepción presupone un acto lógico. Esa síntesis de la percepción es, a pesar de todo, una síntesis lógica. Digo «a pesar de todo» porque le da al mismo tiempo un sentido totalmente nuevo.

Hacía falta entonces que yo eligiera una unidad de medida, y esta unidad de medida es variable en cada caso por relación a la cosa a percibir, tal

como la cosa a percibir depende de la unidad elegida. Bajo la aprehensión sucesiva de las partes, que es una síntesis lógica aunque remita a la imaginación, hace falta una comprensión estética. Eso ya no es del orden de la medida. Una comprensión estética de la unidad de medida tal que es supuesta por la medida. Kant está descubriendo una especie de cimiento en la síntesis de la aprehensión, dado que la síntesis de la imaginación presupone una comprensión estética de la unidad de medida en la percepción. Se trata de la evaluación de un ritmo, que va a permitirme decir: «Sí, tomo eso como unidad de medida en tal caso». Y los ritmos son siempre heterogéneos, nos sumergimos como en una especie de exploración.

Bajo las medidas y sus unidades, hay ritmos que me dan, en cada caso, la comprensión estética de la unidad de medida. Bajo la medida existe el ritmo. Ahora bien, la catástrofe está ahí. Nuevamente ya no se puede parar. Teníamos la síntesis. Estábamos parados sobre el suelo, la síntesis se establecía sobre el suelo. Hemos querido excavar un poco, descubrimos el fenómeno de la comprensión estética y entonces ya no podemos parar. El ritmo es algo que sale del caos y que quizás puede muy bien volver al caos. ¿Y qué puede pasar?

Tomemos esto como una historia: miro algo y me digo que tengo vértigo o que mi imaginación vacila. ¿Qué ha pasado? Para empezar no puedo elegir unidad de medida, no tengo unidad de medida. Eso sobrepasa mi unidad de medida posible, busco una apropiada y no tengo. Cada vez que encuentro una es destruida, entonces soy empujado como por un viento en la espalda a elegir unidades de medida cada vez más grandes, y ninguna es adecuada. De repente no puedo hacer mi síntesis de la aprehensión. Lo que veo es inconmensurable con cualquier unidad de medida.

Segunda catástrofe. En el enloquecimiento puedo, en rigor, distinguir partes, partes completamente heterogéneas, pero cuando llego a la siguiente todo ocurre como si estuviera atacado por un vértigo, olvido la precedente. Soy empujado a ir siempre más lejos y a perderme cada vez más.

Ya no puedo hacer ni mi síntesis de aprehensión ni mi síntesis de reproducción. ¿Por qué? Porque lo que captaba, lo que golpeaba mis sentidos era algo que sobrepasa toda posibilidad de comprensión estética. Hemos visto –aunque Kant no lo diga, es en eso que piensa– que la comprensión estética era la captación de un ritmo como cimiento de la medida y de la unidad de

medida. Ya no puedo aprehender las partes sucesivas, no puedo reproducir las partes precedentes a medida que llego a las siguientes y, finalmente, ya no puedo decir lo que es, ya no puedo cualificar el objeto cualquiera. Todo el conjunto de la síntesis de percepción, toda mi estructura de la percepción está estallando. ¿Por qué? Porque hemos visto que ella se fundaba –no en el sentido de fundamento, sino en el sentido de fundación–, que toda esta síntesis perceptiva encontraba su fundación en la comprensión estética, es decir, en la evaluación de un ritmo. Esta comprensión estética en tanto que evaluación de un ritmo que serviría de fundación a la medida, y por ende a la síntesis de la percepción, está allí como comprometida, ahogada en un caos.

Decimos «lo sublime» de dos cosas: de lo sublime matemático –decimos matemático porque es extensivo– y de lo sublime dinámico, que es un sublime intensivo. Ejemplos: el espectáculo infinito del mar calmo es lo sublime matemático, la bóveda estrellada de los cielos, cuando el cielo está claro, es lo sublime matemático. Me inspiran un sentimiento cercano al respeto. Lo sublime dinámico es el mar que se enfurece, es la avalancha. Esta vez la infinidad de la extensión ha hecho lugar al infinito de las fuerzas de la materia, a la infinidad intensiva de las fuerzas que llenan el espacio y el tiempo. Esta vez es el terror. Piensen hasta qué punto Kant está en el centro de cierta concepción del romanticismo alemán.

Salteo las razones por las cuales lo sublime dinámico es más profundo que lo sublime matemático. Mi segunda pregunta sobre lo sublime es: ¿qué efecto hace sobre mí? No puedo aprehender las partes, ya no puedo reproducir las partes, ya no puedo reconocer algo. En efecto, como dice Kant, lo sublime es lo informe y lo disforme. Es lo infinito como delimitando todo el espacio, o lo infinito como dando vuelta todo el espacio. Si mi síntesis de percepción es suprimida, es porque mi comprensión estética está ella misma comprometida, a saber: en lugar del ritmo, me encuentro en el caos.

Todo ocurre como si la imaginación –es la síntesis de la percepción– fuera empujada hasta su propio límite. ¡Formidable! Estamos reencontrando, al nivel de la facultad de la imaginación, algo que habíamos encontrado al nivel de la facultad del pensamiento. No es solamente el pensamiento el que está en relación consustancial, fundamental con un límite interior. La imaginación está ella misma atravesada por un límite que le es propio, y lo sublime la confronta a su propio límite. No es eso lo bello para Kant, lo

bello es una reflexión de la forma del objeto en la imaginación. Lo sublime ocurre cuando la imaginación es puesta en presencia de su propio límite. Está espantada, la ambigüedad entre el ritmo y el caos es enorme.

Los remito al célebre texto de Paul Klee, sobre cómo el ritmo sale del caos, sobre la manera en que el punto gris salta por encima de sí mismo y organiza un ritmo en el caos, teniendo el punto gris la doble función de ser el caos y de ser un ritmo en tanto que salta dinámicamente por encima de sí mismo; va a organizar el caos y a permitir el ritmo[7]. Cézanne cuenta que jamás miramos un paisaje. Él mira algo y es el caos absoluto, el *caos irisado*. Dice que es como un derrumbamiento de tierra, un hundimiento. En ese momento *soy uno solo con el cuadro*. Es Cézanne quien habla–: *Somos un caos irisado… las capas geológicas*, etc.»[8]. Traducido en términos kantianos, paso de la síntesis de la percepción a la comprensión.

Felizmente lo sublime no nos atrapa todo el tiempo. Sería terrible. Felizmente conservamos nuestra percepción. En el momento en que Kant dice que en lo sublime la imaginación es llevada hasta su propio límite y que de golpe es como una brújula enloquecida –está imaginando lo que no puede ser imaginado– en ese momento, en el respeto de lo sublime matemático o en el terror de lo sublime dinámico, experimentamos. Mi imaginación es aplastada por su propio límite, que es al mismo tiempo como su nudo fundador, es el abismo. ¿Qué es el abismo de la imaginación? Es algo que hace que yo descubra en mí como una facultad más fuerte que la imaginación: la facultad de las ideas.

Pregunta: ¿Podemos decir que la música es el arte de lo sublime?

Deleuze: No sería difícil. Si pienso, para comodidad de ustedes, en términos de historia de la filosofía, distinguiremos las artes de lo bello y las artes de lo sublime. Sobre esto encontrarán una larga historia con

[7] Cf. sobre el punto gris, Paul Klee, *Teoría del arte moderno*, Cactus, Bs. As., 2007, pp. 55-56.

[8] Cf. Joachim Gasquet, *Cézanne*, Encre Marine, Paris, 2002. El texto completo de esta cita de Deleuze se encuentra en Gilles Deleuze, *Pintura: el concepto de diagrama*, Cactus, Bs. As., 2008, pp. 28-33.

Schopenhauer y con Nietzsche. Ahora bien, ¿cómo las distinguen? A grosso modo, todo arte reposa sobre una idea, si ustedes quieren. Pero en el arte de lo bello la idea está como mediatizada, es decir, es representada, hay una representación de la idea. En lo sublime el querer aparece por sí mismo. En tanto que se atendrá al origen de la tragedia, Nietzsche permanecerá en esta idea de una preeminencia de la música sobre todas las artes[9]. Porque la música, por oposición a otras artes que están condenadas a la representación, hace aparecer la idea como tal.

Ustedes deben sentir que una idea no pertenece a la imaginación, pero tampoco es un concepto del entendimiento, es aún otra cosa. Entonces nos hace falta un estatuto muy particular para la idea. Este es todo el juego de lo sublime: la imaginación es vencida y puesta en desbandada frente a su propio límite, pero el goce que experimentamos es que se eleva en nosotros la conciencia de una facultad superior que Kant llama la facultad suprasensible y que es la facultad de la idea.

Con Kant dejamos de pensar el problema del mal en términos de exterioridad. A muy grosso modo, en la tradición clásica se tiene más bien la tendencia a pensar que el mal es el cuerpo, es lo que se opone, lo que resiste. Es con Kant que aparece esta idea muy curiosa, que evidentemente viene del protestantismo, de la Reforma, de que el mal es cosa del espíritu, pertenece ciertamente al interior del espíritu y no a la materia como exterior. Es exactamente lo que yo intentaba decir con la noción de límite en Kant: el límite no es algo de afuera, es algo que trabaja desde dentro. El mal está ligado fundamentalmente a la espiritualidad. No es en absoluto como en Platón, donde si hay mal es porque las almas caen y evidentemente se encarnan en cuerpos. Con la Reforma se toma seriamente al Diablo. Sólo que tomar seriamente al Diablo puede ser una operación filosófica. El mal no es el cuerpo, el mal está verdaderamente en el pensamiento en tanto que pensamiento.

Pregunta: ¿Puedes dar definiciones de la causalidad en Kant?

[9] Cf. Se trata del primer libro de F. Nietzsche, *El origen de la tragedia a partir del espíritu de la música*, luego traducido como *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1995.

Deleuze: Hay muchas. Primera definición de causalidad: es la facultad de hacer comenzar algo en el orden de los fenómenos. Es una definición simple que implica dos causalidades: una causalidad que Kant llama «fenoménica», esto es, que los fenómenos se encadenan unos con otros, y un fenómeno hace comenzar algo que llamaremos «su efecto»; en segundo lugar, la causalidad llamada «libre» –la fenoménica es la causalidad determinada–, que es la facultad de hacer comenzar algo en el orden de los fenómenos a partir de algo que no ha sido puesto.

Segunda definición de la causalidad –antes se trataba de definiciones nominales–: es la relación entre fenómenos cuando la sucesión en su aprehensión responde a una regla objetiva. Ejemplo: el barco que desciende el curso del río. Ahí la sucesión corresponde a una regla objetiva. Por oposición a la sucesión en la percepción de la casa, donde no hay causalidad. En la percepción de la casa, yo no diría que la parte derecha determina la parte izquierda, mientras que en la percepción del barco, diría que el estado precedente determina el siguiente.

Clase IV.

Tiempo y pensamiento: el esquema y el simbolismo

4 de Abril de 1978

Quisiera hoy ser lo más claro posible en un problema que es al menos complicado. No tengo más que una idea, que quisiera desarrollar hoy de la mejor manera, y que no está solamente ligada al deseo de ayudar a algunos de entre ustedes que hablan de Kant, sino también al deseo de intentar mostrar esta especie de desarrollo de un problema sorprendente a través de la filosofía de Kant. El centro de todo lo que quisiera decir hoy es exactamente este: si nos atenemos a la *Crítica de la razón pura* –libro célebre de Kant– en cuanto a los temas que nos ocupan acerca del tiempo, vemos bien que hay dos grandes operaciones. Lo que hay en común entre esas dos grandes operaciones del conocimiento –puesto que la razón pura se ocupa del conocimiento– es que en ambos casos se hará corresponder, a pesar de su heterogeneidad, a pesar de su diferencia de naturaleza, determinaciones conceptuales y determinaciones espacio-temporales.

Estas dos grandes operaciones por las cuales se hacen corresponder –cualesquiera sean las dificultades de esta correspondencia– determinaciones espacio-temporales y determinaciones conceptuales son ambas opera-

ciones sintéticas. Son sintéticas por razones muy simples. Son necesariamente sintéticas puesto que –lo hemos visto– determinaciones espacio-temporales y determinaciones conceptuales, espacio-tiempo y concepto, son heterogéneos. Entonces el acto que los pone en correspondencia no puede ser más que una síntesis de heterogéneos.

Estas dos operaciones sintéticas tienen un nombre, tienen también en común el ser «actos de la imaginación». Evidentemente «imaginación» ya no quiere decir hacerse ideas o imaginar algo, puesto que Kant da un sentido fundamentalmente nuevo al acto de imaginación: es el acto por el cual determinaciones espacio-temporales van a ser puestas en correspondencia con determinaciones conceptuales.

Ustedes me preguntarán por qué llama a eso «imaginación». Comprendan que está ya a un nivel en que capta la imaginación mucho más profundamente que las filosofías precedentes. La imaginación ya no es la facultad por la cual producimos imágenes. Es la facultad por la cual determinamos un espacio y un tiempo de una manera conforme a un concepto pero que no resulta del concepto. Se trata ciertamente de la imaginación productiva por oposición a la imaginación reproductiva. Cuando digo «Imagino a mi amigo Pedro», es imaginación reproductiva. Yo podría hacer otra cosa que imaginar a Pedro, podría decirle «Buen día», ir a su casa, podría recordarlo, que no es lo mismo que imaginarlo. Imaginar a mi amigo Pedro es imaginación reproductiva. Al contrario, determinar un espacio y un tiempo en conformidad a un concepto pero de tal manera que esa determinación no pueda resultar del concepto mismo, hacer corresponder a un concepto un espacio y un tiempo, es el acto de la imaginación productiva. ¿Qué es lo que hace un matemático o un geómetra? ¿Qué hace, de otra manera, un artista? Van a hacer producciones de espacio-tiempo.

Kant les da nombres muy estrictos a las dos operaciones sintéticas que establecen puestas en correspondencia de espacio-tiempo a conceptos, y sería muy desafortunado confundirlas. Una está designada con el nombre de síntesis propiamente dicha, la síntesis como acto de imaginación productiva. A la otra, que no es menos sintética, Kant le reserva otro nombre, el de «esquema». Un esquema es también una operación de la imaginación productiva. Uno de nuestros problemas es: ¿cuál es la diferencia entre una síntesis propiamente dicha y un esquema? Hemos visto lo que hay en

común: en los dos casos se trata de determinar un espacio y un tiempo en correspondencia con un concepto.

Pero mi segundo problema es que si no nos atenemos a la *Crítica de la razón pura*, si llegamos hasta una de las últimas obras de Kant, donde profundiza cada vez más; es decir, si se efectúa la confrontación de la obra última, *Crítica del Juicio*, y vemos su reacción sobre la *Crítica de la razón pura*, advertimos que Kant nos revela una doble aventura sorprendente. Por un lado, cómo la síntesis en tanto acto de imaginación puede ser desbordada por una experiencia fundamental que es la experiencia de lo sublime. Y de que en la síntesis hay entonces una operación de una fragilidad extrema: algo que viene del fondo amenaza ahogarla a cada instante. ¿Ahogarla en una simple destrucción? No, sin duda en beneficio de una revelación de otro nivel, que es la revelación de lo sublime. La síntesis de imaginación corre el riesgo entonces de ser desbordada por otro acto, o más bien por otra pasión, por una especie de pasión de la imaginación que es el espectáculo y la experiencia de lo sublime, donde la imaginación vacila en su propio fondo.

Del otro lado, del lado del esquema, es muy curioso cómo asistimos también a la misma aventura pero bajo otra forma. Es muy curioso y a la vez genial cómo marcha en simetría, es ciertamente la bisagra clásico-romántica. *La Crítica del juicio* es ciertamente el gran libro al cual todos los románticos se aferrarán, todos lo habían leído, será determinante para el romanticismo alemán. Del mismo modo que la síntesis corre el riesgo de ser desbordada por algo que viene del fondo de la imaginación, por la experiencia de lo sublime, el esquema, que es el otro acto de la imaginación desde el punto de vista del conocimiento, corre el riesgo también de ser desbordado por algo prodigioso cuyo análisis Kant es –en mi conocimiento– el primero en hacer. Se trata del simbolismo. Del mismo modo que lo sublime amenaza a cada instante desbordar el acto de la síntesis de la imaginación, la operación del simbolismo y de la simbolización amenaza a cada instante desbordar este otro acto de la imaginación que es el esquema.

De modo que entre el simbolismo y lo sublime habrá evidentemente todo tipo de ecos, como si hicieran surgir una especie de fondo irreductible al conocimiento, y que va a testimoniar a favor de otra cosa que una simple facultad de conocer en nosotros. Sientan qué bello es esto.

Hay que pasar entonces por esta primera cosa más razonable, más llana: ¿cuál es la diferencia entre esquema y síntesis? La última vez intenté mostrar lo que era la síntesis. Pero quisiera que sea muy concreto. Lo bueno es que nosotros estamos en el mundo, y en el mundo hay fenómenos que son kantianos. Si en el mundo se cruzan con un fenómeno kantiano, entonces está bien, en ese momento hay que hablar kantiano. Son fenómenos que no pueden ser captados más que a través de anteojos kantianos, sino los pasan por el costado.

La síntesis y el esquema son siempre la puesta en correspondencia entre determinaciones conceptuales de un lado y determinaciones espacio-temporales del otro. ¿Qué es lo que define la síntesis a diferencia del esquema? La síntesis es un acto de la imaginación que opera aquí y ahora. No hay síntesis si no es por una operación de vuestra imaginación que hacen aquí y ahora. Por ejemplo, aquí y ahora ven una diversidad, o bien una organización del espacio y del tiempo. Ustedes recuerdan que ese espacio y ese tiempo no están aún determinados. Hay algo en el espacio y el tiempo. Todavía hace falta operar una síntesis que va a darles un cierto espacio y un cierto tiempo, tal como si hicieran una especie de aislamiento. Si ustedes dicen «Eso es una mesa», han hecho una síntesis de espacio y de tiempo conforme a un concepto. Está el concepto mesa, y luego ustedes han sintetizado, han hecho una síntesis de una cierta diversidad. El principio de la síntesis es entonces el reconocimiento: «Es esto». La síntesis tiene por regla el proceso de reconocimiento. Desde entonces, la síntesis opera forzosamente aquí y ahora: «¡Mira, es una casa!».

¿En qué consiste la síntesis? Lo vimos la última vez: aprehensión sucesiva de partes, síntesis de la aprehensión, reproducción de las partes precedentes en las partes siguientes. Es por los dos aspectos de la síntesis, la aprehensión y la reproducción, que determino un espacio y un tiempo finitos. El concepto es la forma de objeto que cualifico según lo diverso cuya síntesis hice: «Es una mesa», «Es una casa», «Es un perrito». Así pues, en la síntesis hice corresponder una determinación de espacio y de tiempo y una determinación conceptual, siendo la primera operada por la síntesis de aprehensión y de reproducción, y remitiendo la segunda a la forma del objeto cualquiera, en tanto que esa forma va a estar determinada por lo diverso sobre lo cual se hace la síntesis.

Casi diría que en la síntesis voy de la determinación espacio-temporal a la determinación conceptual, y que mi punto de partida está aquí y ahora. Ven ustedes que, al principio, no tengo más que un objeto cualquiera, no tengo más que la forma de un objeto cualquiera que es la forma vacía del concepto: objeto=x. ¿Por qué es eso un concepto? Porque no está en absoluto contenido en la diversidad sensible. Entonces, como forma de concepto puro no tengo más que la forma del objeto cualquiera. La síntesis de la imaginación va a hacer corresponder una determinación espacio-temporal al objeto cualquiera, de tal manera que será especificado como tal o cual objeto: «esto es una casa», «esto es una mesa». Es muy curioso que cuando algo no funciona en Kant, él inventa algo que no existe. Pero poco importa.

El esquema. Pónganse en la situación inversa: tienen el concepto, parten del concepto. El camino del esquema, entonces, ya no será aquí-ahora, no es lo que vuestra imaginación productiva hace aquí y ahora, a saber determinar el espacio y el tiempo. El esquema será, por el contrario, una operación que ustedes hacen –cuando la hacen– como válida en todo tiempo. Ustedes recuerdan la regla de la síntesis, es una regla de reconocimiento. En el esquema disponen de un concepto y el problema es determinar la relación espacio-temporal que le corresponde. La síntesis es justo lo contrario: efectúan una operación espacio-temporal y especifican el concepto según esa determinación. Entonces, a la operación válida aquí y ahora de la síntesis va a corresponder en el otro sentido la determinación válida en todo tiempo del esquema. Aquí tienen un concepto y buscan la determinación espacio-temporal que es susceptible de corresponderle.

¿Qué quiere decir esto? Cuando digo «la línea recta es *ex aequo* en todos sus puntos» –definición de Euclides–, tengo como un concepto de línea recta. Ustedes me dirán: «Sí, pero se trata ya del espacio». Sí, pero puedo hacerme un concepto del espacio. La línea recta definida como línea *ex aequo* en todos sus puntos no me da todavía ninguna determinación.

Mientras que la síntesis, que iba de la intuición espacio-tiempo al concepto, operaba por una regla de reconocimiento, el esquema, por el contrario, va a operar por una regla de producción. Dado un concepto, ¿cómo es que puedo producir en la intuición, es decir en el espacio y en el tiempo, un

objeto conforme al concepto? Producir en el espacio y en el tiempo es la operación del esquema. En otros términos, el esquema no remite a una regla de reconocimiento, sino a una regla de producción.

La síntesis «casa» es la regla de reconocimiento en función de la cual digo: «Es una casa». Ustedes dicen «es una casa» frente a cosas muy diferentes. Hacen una síntesis de lo dado, tal que lo relacionan al objeto cualquiera: «Es una casa». El esquema de la casa es muy diferente, no es una regla de reconocimiento a través de diversidades cualesquiera. El esquema de la casa es una regla de producción. Ustedes pueden darse un concepto de casa, tomo por ejemplo una definición funcional: casa = conjunto hecho para cobijar a los hombres. Eso no nos da todavía una regla de producción. El esquema de la casa es lo que les permite producir en la experiencia, en el espacio y en el tiempo, objetos conformes al concepto, pero no resulta del concepto. Por más vueltas en todos los sentidos que den al concepto –el conjunto hecho para cobijar a los hombres–, no obtendrán de él las reglas de producción, las reglas de construcción de la casa. Si tienen la regla de producción, tienen un esquema.

Es muy interesante desde el punto de vista de un estudio del juicio. Consideren los dos juicios siguientes. «La línea recta es una línea *ex aequo* en todos sus puntos». Tienen ahí una definición lógica o conceptual, tienen el concepto de la recta. Si dicen «la línea recta es negra», tienen un hallazgo en la experiencia, no toda línea recta es negra. «La línea recta es el camino más corto de un punto a otro» es un tipo de juicio totalmente extraordinario según Kant. ¿Por qué? Porque no se reduce a ninguno de los dos extremos que acabamos de ver. ¿Qué es «el camino más corto»? Kant nos dice que «el camino más corto» es la regla de producción de una línea como recta. Si ustedes quieren obtener una recta, toman el camino más corto. No se trata en absoluto de un predicado. Cuando ustedes dicen que la línea recta es el camino más corto, parecen tratar «el camino más corto» como un predicado. De hecho, no es para nada un predicado, es una regla de producción. «El camino más corto» es la regla de producción de una línea como línea recta en el espacio y en el tiempo. ¿Por qué en el tiempo? Aquí deben comprender por qué el tiempo está envuelto en el espacio, y al mismo tiempo es más profundo. Ustedes no pueden definir «lo más corto» independientemente del tiempo.

¿En qué es una regla de producción? Si se les dice: «¿Quieren trazar una recta? Muy bien, tomen el camino más corto», ya no comprendemos el juicio. Decimos tantas cosas ignorando que las decimos... Una vez más, históricamente es cierto que el juicio «la línea recta es el camino más corto de un punto a otro» tiene implicancias muy, muy precisas desde el punto de vista geométrico. Mientras que la definición euclidiana o conceptual de la recta es «la línea que es *ex aequo* en todos sus puntos», la línea recta como el camino más corto de un punto a otro es una noción arquimediana, y la geometría arquimediana tiene otros principios totalmente distintos. La noción «la línea recta es el camino más corto» es un puro sin sentido si la separan de todo un cálculo que es una comparación de heterogéneos. Vuelven a encontrar aquí el tema de la síntesis. Los heterogéneos no son los diferentes tipos de líneas, rectas o no rectas, es la confrontación de la curva y de la recta. Es el tema arquimediano del ángulo mínimo, del ángulo más pequeño, que está formado por la tangente y la curva. «El camino más corto» es una noción inseparable del cálculo que se llamaba en la antigüedad cálculo de agotamiento, en el cual la recta y la curva son tratadas en una confrontación sintética. Desde entonces, trazar la tangente a una curva es, efectivamente, una regla de producción.

Es en este sentido, entonces, que yo puedo decir que, a pesar de las apariencias, en «la línea recta es el camino más corto», «el camino más corto» no es un atributo de línea. Y no es sorprendente, puesto que «el camino más corto» es una relación. Una relación no es un atributo. Si digo «Pedro es más pequeño que Pablo», «más pequeño» no es un atributo de Pedro. Incluso ya Platón decía que si Pedro es más pequeño que Pablo, es más grande que Juan. Una relación no es un atributo. «El camino más corto» es la regla a partir de la cual produzco en el espacio y en el tiempo una línea como línea recta. En otros términos, hago corresponder a una determinación conceptual –la línea definida como *ex aequo* en todos sus puntos–, una determinación espacio-temporal por la cual puedo producir tantas rectas como quiera en la experiencia.

Hay una cosa que me interesa mucho también en un lejano sucesor de Kant, Husserl. Pero creo que Husserl ha dejado escapar algo. Husserl nos decía: «Tomen dos extremos, en las extremidades de la cadena, tienen esen-

cias puras»[1]. Por ejemplo, el círculo como esencia geométrica. Luego, en el otro extremo, tienen en la experiencia cosas que corresponden al círculo. Puedo hacer una lista abierta: un plato, una rueda de auto, el sol. Yo diría, en términos técnicos, que todas estas cosas de la experiencia las subsumo bajo el concepto de círculo.

¿No ven como una serie de intermediarios entre estos dos extremos, que tendrán mucha importancia a partir de Kant? Pero hay que vivir las nociones, lo abstracto es vivido, es ciertamente lo mismo. En el momento en que esto deviene muy, muy abstracto, pueden decir que concierne a algo vivido. Ya sabemos que este «entre los dos» no es una mezcla, que va a ser una zona descubierta por Kant. Tomen una palabra: lo redondo. Siempre puedo decir que el círculo es redondo. La determinación conceptual del círculo es: «el lugar de los puntos situados a igual distancia de un punto común llamado centro». La determinación o las determinaciones empíricas del círculo son el plato, la rueda y el sol. Y yo decía hace un momento que los dos extremos eran la línea recta definida conceptualmente como *ex aequo* en todos sus puntos y «la línea recta es negra», que es un hallazgo en la experiencia, un caso de línea recta. Pero entre los dos, como una región perfectamente específica, está «la línea recta es el camino más corto».

Entre el círculo y las ilustraciones del círculo en la experiencia –casi diría las imágenes del círculo–, tengo esta extraña cosa: un redondel. Es muy curioso hacer el análisis lógico de un redondel. Diría lo mismo, que si vamos bastante lejos en el análisis, veremos que es una regla de producción. Un redondel es el torno… No, el torno es lo que me permite hacerlo. El torno es lo que permite hacer redondas ciertas materias. Evidentemente hay que vivir el redondel dinámicamente, como proceso dinámico. Al igual que «la línea recta es el camino más corto» implica una operación por la cual la longitud de una curva es comparada con la de una recta, es decir, por la cual hay una linearización de la curva, el redondel implica una operación por la cual un algo de la experiencia es redondeado. Es el proceso de producción

[1] Cf. Edmund Husserl, «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als Intencional historisches Problem», en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Kluwer, Den Haag, 1976 (Husserliana VI).

del tipo torno lo que permite producir en la experiencia cosas correspondientes al concepto de círculo.

Allí donde Husserl evidentemente se ha equivocado es cuando descubre esa esfera de lo redondo. Acabamos de mostrar cómo «lo redondo» está totalmente en el mismo dominio que «lo más corto», es el mismo dominio de ser. Husserl se ha equivocado porque hace de ello esencias inexactas, como esencias subordinadas. Me parece mucho más fuerte la dirección en la que iba Kant, hacer de esto precisamente actos de la imaginación productiva. Ven aquí en qué la imaginación productiva es más profunda que la imaginación reproductiva. La imaginación reproductiva ocurre cuando ustedes pueden imaginar círculos, círculos concretos. Pueden imaginar un círculo trazado en el pizarrón con una tiza roja, pueden imaginar un plato… Todo eso es la imaginación reproductiva. Pero el torno que les permite hacer redondeles, que les permite redondear, es decir, producir en la experiencia algo conforme al concepto de círculo, no depende del concepto de círculo, no resulta del concepto de círculo. Es un esquema, y eso es el acto de la imaginación productiva.

Ven ustedes por qué Kant experimenta la necesidad de descubrir un terreno de la imaginación productiva por diferencia con la simple imaginación empírica o reproductiva. Ven ustedes la diferencia entre un esquema y una síntesis. Si comprendieron esto, he terminado con mi primer punto: ¿cuál era la diferencia entre los dos actos fundamentales en el marco del conocimiento: el esquematismo y la síntesis? El esquematismo no es un caso de juicio reflexivo, es una dimensión del juicio determinante. La historia del juicio reflexivo la haré a pedido. Lo *a posteriori* es lo que está en el espacio y en el tiempo, es el plato, la rueda, el sol. Una regla de producción es únicamente una determinación de espacio o de tiempo conforme al concepto.

Tomen otro caso. Ustedes se hacen un concepto de león. Lo pueden definir por género y diferencia. Pueden definirlo así: animal grande, mamífero, con una melena, rugiente. Hacen un concepto. Pueden también hacerse imágenes de león: un pequeño león, un gran león, un león de las arenas, un león de las montañas. Tienen vuestras imágenes de león. ¿Qué sería el esquema de león? Yo diría en este caso –no en todos– que el concepto es la determinación de la especie, o es la determinación por géneros y diferencias específicas; la imagen en la experiencia son todos los individuos de

esta especie; pero el esquema del león no es ni el concepto ni los ejemplares del león. Hay ritmos espacio-temporales, hay marchas espacio-temporales. Hablamos a la vez del territorio de un animal y de su dominio, con sus caminos, con las huellas que deja en su dominio, con las horas en que frecuenta tal camino. Todo eso es un dinamismo espacio-temporal que ustedes no sacarán del concepto. No voy a extraer del concepto de león la manera en que habita el espacio y el tiempo. A partir de un diente ustedes pueden obtener algo del modo de vida: es un carnívoro. Pero el dinamismo espacio-temporal de un animal es verdaderamente... no puedo decir su regla de producción, pero es algo productivo, es la manera en que produce en la experiencia un dominio espacio-temporal conforme a su propio concepto. El león es kantiano, todos los animales son kantianos.

¿Cuál es el esquema de la araña? Su tela. Su tela es la manera en que ocupa el espacio y el tiempo. Como prueba, vean el concepto de la araña... No sé cómo, pero podemos darnos el concepto de la araña. Implicará todas sus partes anatómicas e incluso sus funciones fisiológicas. Encontraremos entonces ese extraño órgano con el que hace su tela. ¿Pero pueden ustedes deducir de allí lo que podemos llamar ahora el ser espacio-temporal de la araña, y la correspondencia de la tela con el concepto de araña, es decir con su organismo? Es muy curioso, porque eso varía enormemente según las especies de arañas. Hay casos de arañas muy extraordinarias que al ser mutiladas de una pata, que no sirve sin embargo a la confección, hacen telas aberrantes con relación a su propia especie, hacen una tela patológica. ¿Qué es lo que pasó? Es como si una perturbación del espacio y del tiempo correspondiera a la mutilación. Yo diría que el esquema de un animal es su dinamismo espacio-temporal.

Allí donde Kant ha sido determinante, y seguido por Husserl, ha habido todo tipo de experiencias. Pienso en una extraña escuela que fue exitosa en un momento. Eran psicólogos de la escuela de Wutzburg, muy ligados a una descendencia kantiana, que hacían experiencias psicológicas. Decían que hay tres tipos de cosas: está el pensamiento, que opera por conceptos, luego está la percepción, que capta cosas, y si es necesario, está la imaginación que las reproduce. Pero decían que hay también otra dimensión a la cual daban un nombre muy curioso: hablaban de «dirección de conciencia», de «intención de conciencia», o incluso de «intención vacía». ¿Qué es

una intención vacía? Pienso en un león y me viene la imagen de un león, pienso en un rinoceronte y veo muy bien el rinoceronte en la imagen que me viene al espíritu. Eso es una intención. Tengo una intención de conciencia y una imagen viene a llenarla. Entonces hacían experiencias sobre eso, era psicología de laboratorio. Daban la regla del juego –vamos a reírnos–: impídanse tener una imagen, les damos una palabra, y ustedes operan un designio que a la vez excluya toda imagen y no sea, sin embargo, puramente conceptual. ¿Qué nos da esto? Especies de orientaciones de conciencia, léase direcciones espacio-temporales. Cuanto más abstracto era, mejor.

Era para persuadirnos de que había tres posibles actitudes de conciencia. La primera es la conciencia abstracta pensante. Por ejemplo, «proletariado». Primera reacción: proletariado = la clase definida por... etc. Diría que es la definición conceptual del proletariado, es una cierta actitud de conciencia frente a una palabra: a través de la palabra apunto el concepto. Segunda actitud de la conciencia, a través de la palabra proletariado evoco un proletario: «¡Ah, sí, he visto uno!». Esa es por cierto la actitud empírica, una imagen. En su libro *Lo imaginario*[2], Sartre expone la tercera actitud, aquella de la experiencia de los tipos de Wutzburg, y da descripciones de las respuestas de la gente: «Veo una especie de ola negra que avanza». Definía una especie de ritmo. Llegaba a captar una actitud de conciencia, una especie de manera de ocupar el espacio y el tiempo: el proletariado no ocupa el espacio y el tiempo como la burguesía. En ese momento es que tienen el esquema.

Otro método era tomar una palabra vacía para ustedes, de la cual no conocieran el sentido, en una poesía preciosa. Ustedes hacen entonces dirección de conciencia, no hacen una asociación, sino una vaga dirección de conciencia, una especie de apertura espacio-temporal puramente vivida. ¿Cómo una conciencia se orienta a partir de la sonoridad de una palabra no comprendida? Tienen allí toda una dimensión de los dinamismos espacio-temporales que tienen algo de similitud con los esquemas.

Los esquemas se subdividen. Pero mientras que los conceptos se subdividen según géneros y especies, los esquemas tendrían otro modo de división. Decía que el verdadero esquema del círculo es el torno, pero de hecho

[2] J. P. Sartre, *Lo imaginario*, Losada, Bs. As., 1964.

es un sub-esquema, porque el torno implica ya ciertas maneras, el torno es la regla de producción para obtener cosas en la experiencia pero en dichas condiciones de afinidades de material, en otros casos hará falta otra cosa. No sé, ¿cómo se hacen ruedas de bicicleta?

La fenomenología y luego Heidegger, y después todo tipo de psiquiatras van a definir maneras de ser en el espacio y en el tiempo, complejos o bloques de espacio-tiempo, bloques rítmicos. Yo digo que todo eso deriva de Kant. El etnólogo construye muchos esquemas de hombres en la medida en que indica maneras. Una civilización se define entre otras cosas por un bloque de espacio-tiempo, por ciertos ritmos espacio-temporales que van a variar el concepto de hombre. Es evidente que un africano, un americano o un indio no van a habitar el espacio y el tiempo de la misma manera. Lo interesante es cuando vemos coexistir en un espacio limitado pertenencias de espacio-tiempo diferentes. Pero yo podría decir igualmente que un artista opera por bloques de espacio-tiempo. Un artista es ante todo un rítmico. ¿Qué es un ritmo? Es un bloque de espacio-tiempo, un bloque espacio-temporal. Ahora bien, cada vez que tienen un concepto, no tienen todavía la ritmicidad de las cosas que le están subordinadas. Un concepto les dará, en última instancia, la medida o la cadencia, es decir una medida homogénea, pero la ritmicidad es totalmente otra cosa.

Paso a mi segundo punto. Ustedes recuerdan que habíamos visto, con relación a la síntesis, esta aventura de lo sublime. Kant se percata de que la síntesis de la imaginación tal como interviene en el conocimiento descansa en un suelo de otra naturaleza. La síntesis de la imaginación supone en todos sus aspectos una comprensión estética. Una comprensión estética de la cosa a medir y a la vez de la unidad de medida. Entiendan bien que la comprensión estética no forma parte de la síntesis, es el suelo sobre el cual reposa. Yo diría que no es el fundamento, sino la fundación de la síntesis. Al mismo tiempo que Kant descubre ese suelo, descubre la variabilidad de ese suelo. ¿Por qué? Porque aquello sobre lo cual descansa la síntesis es fundamentalmente frágil, porque la comprensión estética de la unidad de medida, supuesta para toda medida efectiva, puede a cada instante verse desbordada. Es decir que del suelo de la síntesis constantemente amenaza con brotar una especie de ataque venido de un subsuelo. Y ese subsuelo va a hacer que la síntesis se resquebraje, pues ella descansa sobre la comprensión

estética de la unidad de medida, que es irreductible a las operaciones del conocimiento. ¿Por qué es frágil? Porque a cada instante hay tipos de fenómenos que amenazan con trastornar la comprensión estética de la unidad de medida. Eso es lo sublime. Allí donde la imaginación se encuentra frente a su límite, es confrontada a su propio límite, ya no puede ponerse al servicio de los conceptos del entendimiento. «Ponerse al servicio de los conceptos del entendimiento» es determinar el espacio y el tiempo en conformidad con esos conceptos. Y allí ya no puede, la imaginación se encuentra bloqueada frente a su propio límite. El océano inmenso, el cielo infinito... Todo eso la trastorna, descubre su propia impotencia, se pone a balbucear. Y es entonces al mismo tiempo que se descubre el suelo de la síntesis, es decir la comprensión estética, y el subsuelo de la síntesis, a saber: lo sublime en tanto que remueve el suelo.

Consuelo: en el momento en que la imaginación se encuentra impotente, en que ya no puede ponerse al servicio del entendimiento, nos hace descubrir en nosotros una facultad más bella todavía, que es como la facultad de lo infinito. De modo que en el momento en que sentimos pena por nuestra imaginación y sufrimos con ella, pues devino impotente, se despierta en nosotros una nueva facultad, la facultad de lo suprasensible. Cuando la tempestad se ha apaciguado, cuando la avalancha está terminada, reencuentro mis síntesis, pero el horizonte del conocimiento habrá sido atravesado en un momento por algo que venía de afuera. Era la erupción de lo sublime, que no es objeto de conocimiento.

Hay que ponerse en el lugar de Kant. Supongamos que él ha encontrado todo eso. Entonces se dice que haría falta algo análogo en el esquema. El esquema es también una operación del conocimiento, hemos visto su relación con la síntesis. Haría falta también que el esquema descubra su propio límite y que algo lo desborde. Haría falta algo diferente, que sea otra aventura. No hay razón para tratar a la filosofía de otra manera que al arte o a la ciencia. Hay diferencias, pero no están en el nivel que creemos.

He aquí el gráfico del esquema: hago un gran círculo blanco arriba y pongo una *A* al costado. Ese gran círculo blanco llamado *A* es el concepto de *a*. Verticalmente hago una línea punteada, sobre todo punteada, provista de una flecha en el extremo, y en el extremo de la flecha, abajo, pongo *a*.

Ahora me explico, pero para los que quieran el esquema completo: desde *a*, que está bajo el fin de mi flecha, hago un trazo, continuo esta vez, una irradiación de pequeñas flechitas, y bajo cada una de las pequeñas flechitas pongo *a'*, *a''*, *a'''*... La gran *A* es el concepto de *a*. En el extremo de mi flecha punteada tengo *a*: es el esquema de *A*, la determinación espacio-temporal. Si tomo mi ejemplo, *A* es el concepto de círculo y *a* el redondel o el esquema del círculo, es decir, su regla de producción. Después *a'*, *a''* y *a'''* son las cosas empíricas conformes al esquema y conducidas por este al concepto. Entonces, en nuestro ejemplo precedente *a'* = plato, *a''* = rueda, *a'''* = sol.

¿Por qué la flecha que va del concepto al esquema está punteada? Precisamente para indicar sutilmente el símbolo, que Kant opone o distingue explícitamente del esquema en la *Crítica del juicio*, en una de sus páginas más admirables[3]. Y bien, esto se va a complicar. He aquí dos gráficos. *A* = concepto, *a* = esquema del concepto, es decir determinaciones espacio-temporales; luego *B* y *b*.

Doy ejemplos. Primer ejemplo: *A* = el sol, *a* = salir (determinación espacio-temporal). Supongamos que *a* sea el esquema del concepto *A*. *B* = la virtud, *b*: esquema o intuición = *x*.

Segundo ejemplo: *A* = el sol, *a* = ponerse. (Ustedes ven que hubiera podido tomar estos dos sub-esquemas, salir y ponerse, en un solo esquema). *B* = muerte, *b*: intuición = *x*.

Tercer ejemplo: *A* = molino, *a* = un tipo de molino que implica un cierto espacio-tiempo, es decir no el esquema general de molino, sino cierto esquema correspondiente a una categoría de molinos: molino a sangre. *B* = constitución despótica, *b*: intuición = *x*.

Tengo dos observaciones para hacer. Si es que comprenden estos ejemplos, habrá simbolización cuando ustedes se sirven del esquema o de la intuición *a*, no por relación al concepto correspondiente *A*, sino por relación al concepto totalmente diferente *B*, para el cual no tienen intuición o esquema. En ese momento el esquema deja de ser una regla de producción por relación a su concepto y deviene una regla de reflexión por relación al otro concepto.

[3] Cf. I. Kant, *Crítica del juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977. Cf. § 59: «De la belleza como símbolo de la moralidad».

¿Por qué no tengo intuición correspondiente al concepto *B*? Dos casos posibles. O bien porque no la tengo de hecho, porque carezco de los conocimientos necesarios pero podría tenerlos –podría formar un esquema del concepto *B*, simplemente no tengo los medios–. O bien en virtud de la naturaleza especial del concepto.

De modo que tienen el encadenamiento kantiano: la síntesis remite a una regla de reconocimiento, el esquema remite a reglas de producción, el símbolo remite a reglas de reflexión.